مكتبة لسان العرب

مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد

عبد العزيز لعمول

الفارابي

مبحث المقولات

في فلسفة ابن رشد

عبد العزيز لعمول

مبحث المقولات

في فلسفة ابن رشد

دار الفارابي

الكتاب: مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد

المؤلف: عبد العزيز لعمول

الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان

ت: ٣٠١٤٦١(٠١) - فاكس: ٣٠٧٧٧٥(٠١)

ص.ب: ١١/٣١٨١ - الرمز البريدي: ٢١٣٠ ١١٠٧

www.dar-alfarabi.com

e-mail: info@dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى: شباط ٢٠١٦

ISBN:978-614-432-312-0

إهداء

أهدي هذا الكتاب إلى:

ـ روح والديَّ رحمة الله عليهما.

ـ أخواتي وإخواني في مقدمتهم الأستاذ محمد لعمول الذي يرجع له الفضل في توجيهي نحو محبة الحكمة.

ـ أساتذتي الأفاضل:

- المرحوم جمال الدين العلوي
- المرحوم محمد ألوزاد
- الأستاذ أحمد العلمي حمدان
- زملائي الأعزاء

تمهيد

يروم هذا العمل الحديث عن مبحث المقولات ودوره في البناء الفلسفي لابن رشد، منطقياً كان أو طبيعياً أو ميتافيزيقياً. ومن أهم الهواجس التي حركتني للبحث في هذا الموضوع الشائك والمغمور، قلة الأبحاث والدراسات العلمية - في حدود علمي- في العالم العربي حول المقولات الفلسفية عند ابن رشد في كليتها وشموليتها، أي في علاقتها بـ«ما قبلها» و«ما بعدها»، وفي أبعادها المنطقية والعلمية والميتافيزيقية، اللهم إلا إذا استثنينا بعض الدراسات المنشورة في بعض المجلات المتخصصة وغير المتخصصة حول مقولة «الجوهر» أو ما يحوم في فلكها [1]، مما جعل تلك الدراسات تصدر بعض الأحكام، وتنتهي إلى بعض الخلاصات العامة التي تحتاج إلى فحص دقيق وتأمل شديد، مادامت لم تنظر إلى مذهب المقولات في وحدته وشموليته، وفي علاقته بـ«ما قبل» و«ما بعد» المقولات (اللواحق)، وفي تجلياته المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية. لهذا السبب، وباقتراح من أستاذي محمد ألوزاد – رحمة الله عليه - وبدعم وتتبع من طرف أستاذي أحمد

(١) أنظر في هذا الباب:

- طه عبد الرحمن، «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٨١.

- زريوح صديق، مفهوم الجوهر في علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، مجلة فكر ونقد، عدد ١١، ١٩٩٨، ص ٥٧-٧٠.

- علي حسين الجابري، منطق المقولات عند ابن رشد بين النص الأرسطي والإنجاز العربي، ضمن ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب، في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، منشورات المجمع الثقافي والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ط.١، تونس، ١٩٩٩المجلد الثاني، ص ١٤٩-١٨٨.

العلمي حمدان، عزمت البحث في هذا الموضوع الذي يحمل عنوان «مبحث المقولات في فلسفة ابن رشد» لأفحص مذهب الرجل في المقولات، وأبين تميز موقفه عن مواقف الشراح القدامى وفلاسفة الإسلام من أجل بناء أطروحة فلسفية أحاول من خلالها محاورة الأطروحات التي سادت تاريخ الفكر الفلسفي حول المقولات الفلسفية، سواء تلك التي تنظر إلى المقولات باعتبارها موضوعاً «لعلم ما بعد الطبيعة»، ومن ثم ينبغي إقصاؤها من صناعة المنطق، مادامت تهتم بدراسة معاني «الوجود»، كما يذهب إلى ذلك الفارابي وابن سينا وغيرهما، أو تلك التي تريد إرجاع المقولات إلى أصول لغوية محضة، بعيدة كل البعد عن أسسها المنطقية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، أطروحة الباحث الألماني «ترندلنبرغ» (V.G.Trendelenburg) (الذي يرى أن المقولات الأرسطية تعكس نظاماً لغوياً) كما يدافع عن ذلك في دراستين: الأولى بعنوان: **المقولات الأرسطية** (١٨٣٣)، والثانية بعنوان: **تاريخ المقولات** (١٨٤٦) [1]. وقد كان لهذه الأطروحة تأثير كبير على الدارسين المعاصرين، سواء في مجال اللسانيات أو فلسفة اللغة، نخص بالذكر العالم اللغوي الفرنسي المعاصر «إميل بنفنيست» (E. Benveniste) الذي ينحو المنحى نفسه، إذ يؤكد هو الآخر على التأويل اللغوي للمقولات الأرسطية في دراسة تحمل عنوان: **مقولات الفكر ومقولات اللغة** الواردة في الفصل السادس من كتابه الشهير: **مسائل في اللسانيات العامة** [2]. كما نجد الأطروحة نفسها يدافع عنها الباحث المغربي د. طه عبد الرحمن في كتابه: **اللغة والفلسفة، محاولة حول البنيات اللغوية لعلم الوجود** [3].

---

(1) De Aristotelis categoriis, Berlin, 1833, et la Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846:

- Voir, Concepts et catégories dans la pensée antique, P. Aubenque (dir), Vrin, Paris, 1980, p 9, note N° 1.

(2) Benveniste Emile, «Catégories de pensée et catégories de langue», dans Problèmes de linguistique générale, 1, Gallimard, Paris,1966, pp 63 – 74.

(3) Taha Abderrahman, Langage et philosophie :Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, publication de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, Janvier 1979.

إن ما يميز موقف ابن رشد في مبحث المقولات كونه ينظر إليه باعتباره أولاً موضوعاً لصناعة المنطق، وذلك من خلال الجهاز المفاهيمي المنطقي الذي يوظفه في معرض حديثه عن كل مقولة من المقولات العشر، سواء تعلق الأمر بالحدّ، أو الأنواع، أو الخصائص، مثل مفاهيم: «الكلي»، «الجنس»، «النوع»، «الفصل»، «الحدّ»، «الحمل»...إلخ. لذلك، يعتبر ابن رشد مبحث المقولات المدخل الأساس للأرجانون، مادامت الغاية من صناعة المنطق تأسيس «نظرية البرهان» التي لا يستقيم الحديث عنها في غياب القول في المقولات، لأن البرهان «قياس ما»، والقياس يتألف من «مقدمات»، والمقدمات تتشكل من «موضوع ومحمول»، ولمعرفة الموضوع والمحمول وجب أولاً معرفة المقولات التي هي ألفاظ بسيطة تقال بغير تأليف وتدل على معان تشير إلى موجودات. فضلاً عن ذلك، فإن المقولات تؤسس «لنظرية الحمل»، باعتبارها محمولات تحمل على شخص الجوهر، فمنها ما يعرف ذاته وماهيته (المحمولات الجوهرية)، ومنها ما يعرف أشياء أخرى خارجة عن ذاته وماهيته (المحمولات العرضية). إن عناية ابن رشد بالمقولات لم تقتصر على المجال المنطقي فقط، بل تناولتها في المتن الفلسفي كله، منطقياً كان أو طبيعياً أومتافيزيقياً خلافاً للفارابي وابن سينا اللذين اكتفيا بالإشارة إليها في بعض نصوصهما المنطقية، فضلًا عن الغزالي الذي أشار إليها إشارة يتيمة في كتابه **معيار العلم في المنطق** [1] دون **محك النظر، والقسطاس المستقيم**، ومقدمة **المستصفى من علم الأصول**.

إن غاية ابن رشد من مبحث المقولات فحص مجموعة من القضايا والإشكالات

(١) الغزالي، معيار العلم في المنطق، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٩٩٠ «والأجناس العالية التي هي أعلى الأجناس، زعم المنطقيون أنها عشرة. واحد جوهر، وتسعة أعراض، وهي: الكم، والكيف، والمضاف، والأين، ومتى، والوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل». ص ٧٨.

المنطقية والعلمية والفلسفية التي كانت مثار سجال كبير بين الشراح القدامى وفلاسفة الإسلام من أجل رفع اللبس عنها وحل الشكوك التي تثار حولها، كما سنبين ذلك في ثنايا هذا العمل. فضلًا عن ذلك، فإن ابن رشد اهتم بمبحث المقولات في كليته وشموليته، أي بكل ما يهم المقولات، سواء ما قبلها أو ما بعدها، خلافاً لبعض الشراح والدارسين الذين قد يغفلون القول إما في القسم الأول المتعلق بما قبل المقولات، مثل الفارابي وابن باجة [1]، وإمّا في القسم الثالث المتعلق بلواحق المقولات، مادامت بعيدة كل البعد عن روح فلسفة أرسطو، ومن ثم، فهي من وضع أحد تلامذته الأولين نخص بالذكر تاوفرسطس وأوديموس.

إن تميز موقف ابن رشد في مبحث المقولات عن بقيّة الشراح القدامى وفلاسفة الإسلام يتمثل، من جهة أولى في نقده للإرث المنطقي بعد أرسطو، ومن جهة ثانية في الجهاز المفاهيمي الذي يستعمله ابن رشد لأول مرة في مجال المقولات ، والذي لا نجده لدى أي واحد من المناطقة والفلاسفة السابقين عليه، نذكر منهم تافرسطس، وأوديموس، والإسكندر، والفارابي، وابن سينا، من قبيل استعمال عبارة «الحمل الوصفي» والحمل الذي يكون بأحد حروف النسبة خصوصاً حرف «في»، ولاسيما في سياق حديثه عن «الجوهر الكلي» و«العرض الكلي»، كما سنبين ذلك في الموضع المناسب لهذا القول في ثنايا هذا البحث.

وبالجملة، يمكن أن نختزل مظاهر تميز موقف ابن رشد في مبحث المقولات عن غيره من الشراح القدامى وفلاسفة الإسلام في المعطيات التالية:

- «مقولة الجوهر» يتناول ابن رشد مقولة الجوهر من خلال زوايا متعددة، سواء

(١) أنظر، الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص ٨٩.
- وكذلك، ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، تحقيق محمد ألوزاد، حواشي عبد العزيز لعمول، العدد الثالث من دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، مركز الدراسات الرشدية، مطبعة الأفق، فاس، يناير ٢٠٠٢، ص ١٠.

كانت منطقية أو علمية أو ميتافيزيقية. إلا أن المقاربة التي تكاد تهيمن في المتن الرشدي هي المقاربة الحدّية التي تنظر إلى الجوهر باعتباره «الموضوع الأول» الذي تحمل عليه جميع المقولات العرضية، وهو لا يحمل أصلاً على شيء، مادام يتقوم بذاته، وهو الذي يقصد به في كتاب **المقولات** «شخص الجوهر» الذي «لا يوجد في موضوع، ولا يحمل على موضوع» لأن غرض الرجل هو البحث عن «الأول» الذي يشكل موضوع العلم ويؤسسه خلافاً لمنكريه (السوفسطائيين).

- «مقولة الكم»: يتميز موقف ابن رشد عن موقف فلاسفة الإسلام في مقولة الكم في القول بأن المكان نوع من أنواع الكم المتصل إلى جانب «الخط» و«السطح» و«الجسم» و«الزمان»، ومن ثم يعتبره كمّا بالذات لا بالعرض، مادام يتوافر هو الآخر على «حدّ مشترك» يربط بين أجزائه. ويبرهن ابن رشد على ذلك بقوله: إن «الجسم» يشغل المكان بأجزائه، وبما أن للجسم نهاية مشتركة تلتقي فيها أجزاؤه، وهي السطح، فإن للمكان إذن، حدّاً مشتركاً يربط بين أجزائه، وبالتالي، فإن المكان من الكم المتصل، وهو كم بالذات بنسبة الجسم إليه لا كم بالعرض بنسبته إلى الجسم، مادام الجسم في نظر ابن رشد لا يوجد في ذاته، بل في مكان، خلافاً لما يذهب إليه الفارابي وابن سينا. فضلًا عن ذلك، فإن ابن رشد يثبت بأن «القول» من الكم المنفصل الذي يقال بالذات إلى جانب العدد، مادام يتوافر على مقطع أو جزء يقدّر به، وهو إما مقطع ممدود وإما مقصور خلافاً لابن سينا وابن باجة اللذين يشككان في كون «القول» من أنواع الكم المنفصل، لأنه يقال بنسبته إلى العدد أو إلى الزمان.

وعموماً، فإن غاية ابن رشد من التمييز بين «الكم المتصل» و«الكم المنفصل» تجاوز ما وقفت عنده نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» التي تعترف فقط بـ«الكم المنفصل» وتنكر «الكم المتصل»، أو بالأحرى لا تميز بينهما وتعتبرهما كماً واحداً.

- مقولـة الإضافـة: مـا يميـز موقـف ابـن رشـد عـن غيـره مـن فلاسـفة الإسـلام خصوصـاً الفارابي هـو القـول فـي حـدّ المضافيـن «أنهمـا اللـذان يوجـد أحدهـا بالقيـاس إلـى الآخـر». بمعنـى أن الإضافـة فـي نظـر ابـن رشـد لا تتحـدد فـي المضافيـن نفسـيهما، بـل فـي النسـبة التـي توجـد بينهمـا، فـإذا ارتفـع أحدهمـا ارتفعـت الإضافـة. فمثـلاً الإضافـة لا تتحـدد فـي السـيد أو العبـد، بـل فـي مـا يوجـد بينهمـا مـن نسـبة. والسـبب الـذي دفـع ابـن رشـد إلـى تبنـي هـذا الحـدّ التـام للإضافـة هـو تجـاوز مجموعـة مـن الشـكوك التـي تثـار بصـدد القـول فـي «الإضافـة»، منهـا: أنـه قـد يظـن أن «الجوهـر» قـد يدخـل فـي بـاب المضـاف، أو أنـه ليسـت هنـاك نسـبة متكافئـة فـي تعاقـب الوجـود بيـن المضافيـن، أي أن أحـد المضافيـن قـد يوجـد متقدمـاً علـى الآخـر. إن تميـز موقـف ابـن رشـد عـن موقـف الشـراح القدامـى وفلاسـفة الإسـلام، يتمثـل فـي الحلـول التـي يقترحهـا لحـل الشـكوك التـي تثيرهـا مقولـة «الإضافـة»، إذ ينفـي أن يكـون «شـخص الجوهـر» مـن المضـاف، لأن «الجوهـر الجزئـي» لا يقـال بنسـبته إلـى شـيء مـا. فمثـلاً هـذا الإنسـان لا يقـال بنسـبته إلـى شـيء آخـر. لكـن الشـك يلحـق بعـض الجواهـر الثوانـي ويظـن أنهـا تدخـل فـي بـاب المضـاف. ولحـل هـذه الشـبهة يميـز ابـن رشـد بيـن معنييـن للإضافـة: معنـى عرضـي مفـاده «أن المضافـات تقـال علـى الأشـياء التـي ماهياتهـا تقـال بالقيـاس إلـى غيرهـا». ومعنـى حقيقـي مـؤداه أن المضافيـن «همـا اللـذان تقـال ماهيـة كل واحـد منهمـا بالقيـاس إلـى صاحبـه مـن حيـث الوجـود لتلـك الماهيـة». فـإذا كان القصـد مـن المضـاف هـو هـذا المعنـى الحقيقـي، فـإن الشـك يسـهل حلـه. أما إذا أخـذت الإضافـة بالمعنـى العرضـي، فـإن الشـك يصعـب حلـه، مـادام المضـاف يقـال بالقيـاس إلـى غيـره. فمثـلاً «اليـد» أو «الـرأس» يقـال بالقيـاس إلـى شـيء مـا، فنقـول «يـد إنسـان» أو «رأس فـرس»، فاليـد والـرأس لا يحـدان ماهيـة الإنسـان أو الفـرس. كمـا أن خاصيـة المضافيـن فـي نظـر ابـن رشـد تتمثـل فـي رجـوع أحـد المضافيـن علـى صاحبـه فـي

النسبة بالتكافؤ، ومن ثم فهما يوجدان معاً. لكن الشك قد يثار بصدد الحديث عن «العلم والمعلوم»، أو «الحس والمحسوس» فقد يوجد أحدهما متقدماً على الآخر، وبالتالي لا يوجدان معاً بالطبع. ولتجاوز هذا الإشكال يقترح ابن رشد حلاً مفاده أن المضافين يوجدان معاً وبينهما نسبة متكافئة في تعاقب الوجود متى أخذا بجهة واحدة إما «بالقوة» وإما «بالفعل». فمثلاً قد يظن أن «المعلوم» متقدم عن «العلم»، و«المحسوس» متقدم عن «الحس». لكن ابن رشد يعتبرهما موجودين معاً متى أخذ كل منهما بجهة واحدة إما «بالقوة» وإما «بالفعل»، ومن ثم فهما من المضافات التي تقال «بالذات» لا «بالعرض»، خلافاً لابن سينا الذي ينظر إلى المضافين من جهة الفعل فقط، إذ يرى أن المضافين يوجدان معاً متى كانا بالفعل، وكانت النسبة بينهما متكافئة.

- مقولة الكيف: يتميز موقف ابن رشد عن موقف أرسطو والشراح في سياق الحديث عن النوع الأول من أنواع الكيفيات المتعلق بالملكة والحال في قول أبي الوليد باستحالة تحول الحال إلى ملكة رغم دوامه وصعوبة زواله، وبالمقابل فإن الملكة قد تصبح حالًا إذا تغيرت بسهولة وسرعة، لأن الملكات في نظر ابن رشد هي حالات بجهة ما، مادام لا يمكن الحديث عن الملكات إلا إذا كانت حالات أولاً، خلافاً لأرسطو وغيره، خصوصاً الفارابي، الذي يرى أن الحال قد يصبح ملكة مع دوامه وصعوبة زواله، مثل خصوصاً الذي قد يدوم في الجسم ويصعب زواله. والسبب الذي دفع أرسطو إلى مثل هذا القول هو أنه لم يبين ما إذا كان «عسر الزوال» فصلاً حقيقياً للملكة، و«سرعة الزوال» فصلاً حقيقياً للحال أم أنهما مجرد فصلين عرضيين.

أما بالنسبة إلى النوع الثاني من الكيفيات وهو المتعلق بـ«ما له قوة طبيعية، وما ليس له قوة طبيعية، فإن ابن رشد اهتم بهذا النوع أيضاً في مجال العلم الطبيعي حيث أشار إليه

في **المقالة السابعة من جوامع السماع الطبيعي**، وفي **مقالة الدال من شرح ما بعد الطبيعة**، خلافاً لأرسطو الذي لم يشر إليه في هذين المجالين، لأنه يعتبر هذا النوع من الكيفيات مجرد استعدادات وقوى لا كيفيات بالفعل.

يميز ابن رشد بين «الكيفيات الانفعالية» و«الانفعالات»، فالأولى تكون صعبة الزوال. أما الثانية فسريعة الزوال، مثل احمرار الوجه أو اصفراره نتيجة خجل أو فزع خلافاً لأرسطو الذي لا يميز بينهما ويسمي هذه كلها انفعالات، سواءً كانت سريعة الزوال أو بطيئة.

أما فيما يخص النوع الرابع من الكيفيات المتعلق بالشكل والخلقة فيثار بصدده شك مفاده: هل المتكاثف والمتخلخل يدخلان تحت مقولة الكيف أم تحت مقولة الوضع؟ إلا أن ابن رشد ينفي أن يدخل المتكاثف والمتخلخل تحت مقولة الكيف، بل يدخلان تحت مقولة الوضع، لأن المتكاثف والمتخلخل يدلان على وضع ما للأجزاء. فيقال الكثيف لما أجزاؤه متقاربة بعضها ببعض، والمتخلخل لما أجزاؤه متباعدة بعضها عن بعض.

لا يكتفي ابن رشد بالحديث عن هذه الأنواع الأربعة من الكيفيات، بل يضيف نوعاً خامساً وهو الهيئات التي يسأل بها في «الأنواع» لا في «الأشخاص» كيف هي، ويسميه بـ«الصور النوعية».

- المتى والأين: يميز ابن رشد مقولتي المتى والأين عن مفهومي الزمان والمكان، ذلك أن المتى ليس هو الزمان، بل فقط نسبة بين الشيء والزمان المحدود المنطبق على وجوده. فمثلاً حرب ما وقعت في عام ما من شهر ما مدتها ست ساعات، فإن الساعات الست هي التي تدل على «المتى»، مادامت ست ساعات زماناً محدوداً ومنطبقاً على وجود الحرب ولا يفضل عليها. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأين فليس هو المكان، بل فقط نسبة بين الشيء والمكان المحدود والمنطبق على وجوده. فمثلاً فلان في البيت، فالبيت لا يدل على «الأين» لأنه يفضل على وجود فلان، بل «الأين» هو المكان الذي ينطبق على فلان.

لـم يقتصـر اهتمـام ابـن رشـد علـى مذهـب المقـولات فقـط، بـل اهتـم أيضـاً بلواحقهـا الذاتيـة، وأبـرز دور نظريـة المتقابـلات عمومـاً ونظريـة المتضـادات خصوصـاً فـي فهـم وتفسـير جملـة مـن الظواهـر المتباينـة فـي انتمائهـا إلـى حقـول معرفيـة مختلفـة، مثـل التعاليـم (التضـاد العـددي بيـن الفـرد والـزوج)، والطـب (التضـاد بيـن الصحـة والمـرض)، والعلـم الطبيعـي (التضـاد بمـا منـه ومـا إليـه الحركـة). وقـد قامـت هـذه النظريـة بـدور كبيـر فـي فلسـفة ابـن رشـد، ولاسـيما فـي إثبـات الحركـة والتغيـر ضـداً علـى منكريهمـا. فلـولا الضديـة لمـا كانـت هنـاك طبيعـة، ولا تاريـخ، ولا عقـل، مـادام السـلب أداة تحويـل الموجـود إلـى طبيعـة، والإنسـان إلـى تاريـخ، والعقـل إلـى تعقـل بحسـب عبـارة أسـتاذي محمـد المصباحـي [١].

بعدمـا تنـاول ابـن رشـد المقـولات فـي علاقتهـا بمـا قبلهـا ومـا بعدهـا أشـار إلـى موضـوع الحركـة وتحـدث عـن أجناسـها الأربعـة، وهـي: «الكـون والفسـاد»، «النمـو والاضمحـلال»، «الاسـتحالة»، «النقلة»، متبعـاً فـي ذلـك نهـج أرسـطو خلافـاً لفلاسـفة الإسـلام. وغايـة ابـن رشـد مـن ذلـك ليـس مجـرد تقليـد لأرسـطو، بـل إن فـي الأمـر دلالـة تتمثـل فـي القـول بأنـه لـولا المقـولات لمـا كان هنـاك تغيـر ولا حركـة. فالكـون والفسـاد يحـدث فـي الجوهـر، والنمـو والاضمحـلال فـي الكـم، والاسـتحالة فـي الكيـف والنقلـة فـي الأيـن. كمـا أن غرضـه مـن حصـر أجنـاس الحركـة فـي أربعـة حتـى لا تخضـع الموجـودات الطبيعيـة لحـركات لامتناهيـة فـي العـدد. فالتغيـر الـذي يحـدث فـي العالـم ليـس اعتباطيـاً ولا خاضعـاً للصدفـة أو لعلـل ميتافيزيقيـة، بـل تحكمـه قوانيـن ومبـادئ تسـتمد وجودهـا مـن المقـولات.

هـذه باقتضـاب أهـم العناصـر المشـكّلة لموقـف ابـن رشـد فـي مبحـث المقـولات والتـي سـنعمل علـى بسـط القـول فيهـا فـي الفصـول المشـكلة لهـذا العمـل مـن أجـل إبـراز الـدور الكبيـر الـذي قـام بـه ابـن رشـد فـي المقـولات والإضافـات التـي أضافهـا فـي هـذا البـاب، متميـزاً فـي ذلـك

---

(١) المصباحي، محمد، مكانة المتضادات من علم ما بعد الطبيعة عند ابن رشد، ضمن كتابه: تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥، ص ١٤٣- ١٤٤.

عن الشراح القدامى وفلاسفة الإسلام. ولعل هذا العمل المتواضع سيكون مساهمة في إغناء الخزانة العربية وإثارة انتباه الباحثين لهذا الموضوع المغمور الذي لا يزال في حاجة إلى أبحاث ودراسات، مادامت المقولات تحضر في كل مناحي القول الفلسفي، منطقياً كان أو طبيعياً أو ميتافزيقياً.

من بين الغايات التي يرومها هذا العمل إدراك المضامين المنطقية والأبعاد العلمية والفلسفية للمقولات عند ابن رشد، مادامت هذه الأخيرة لها علاقة بأكثر من مجال معرفي، فهي تحضر في صناعة «المنطق»، و«العلم الطبيعي»، و«علم ما بعد الطبيعة». لذلك، لم يقتصر البحث في هذا الموضوع على «**تلخيص كتاب المقولات**» لابن رشد بالرغم من كونه النص الأساس في هذا الباب، بل تناولته من خلال المتن الرشدي، سواء تعلق الأمر بالمتن المنطقي، أو الطبيعي، أو الإلهي، لأدرك منهجية فيلسوف قرطبة ومراكش في تعامله مع المقولات الأرسطية، بعيداً كل البعد عن كل القراءات والتأويلات التي مورست عليها من قبل الشراح القدامى ومفكري الإسلام من جهة أولى، وأتعرف على كيفية توظيف المقولات في بناء مشروعه الفلسفي من جهة ثانية، مادامت دراسة المقولات وما تثيره من قضايا وإشكالات تساهم في فهم وتفسير كثير من القضايا تهم حقولاً معرفية متنوعة كالمنطق، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة، والطب، والتعاليم...إلخ. في الفلسفة الوسيطية خصوصاً، وتاريخ الفلسفة عموماً.

ومن أجل بلوغ هذه المرامي، فحصت نصوص ابن رشد فحصاً دقيقاً وعميقاً، مقارناً إياها بنصوص أرسطو وشروحات القدامى، أخص بالذكر: «سامبلقيوس» (Simplicius) و«أمونيوس» (Ammonios) وغيرهما، فضلًا عن شروحات وتعاليق وتواليف فلاسفة الإسلام، منهم: الفارابي، وابن سينا، وابن باجة، دون إغفال أهم الأبحاث والدراسات الغربية التي أنجزت في هذا الباب [1].

(١) بالإضافة إلى الدراسات والأبحاث المشار إليها فيما تقدم من هذا التمهيد، أخص بالذكر ما نشر تحت إشراف P. Aubenque بعنوان:

- Concepts et catégories dans la pensée antique, Vrin, Paris, 1980.

أما فيما يخص الفصول المشكلة لهذا العمل، فقد تم توزيعها إلى أربعة فصول:

الفصل الأول عبارة عن فصل تمهيدي يحمل عنوان: «منزلة كتاب المقولات لأرسطو عند الشراح والدارسين»، وهو بمثابة تأطير تاريخي أشير من خلاله إلى مختلف القراءات والتأويلات التي مورست على كتاب **المقولات** لأرسطو. فهناك من الشراح من يعتبر الكتاب عرضاً ذا طبيعة نحوية، أو مؤلفاً في الميتافيزيقا، أو كتاباً في منطق القضايا.

كما فحصت في هذا الفصل مجموعة من المشكلات يثيرها كتاب المقولات كانت محط سجال شديد بين الشراح، سواء تعلق الأمر بصحة النسبة، أو التسمية، أو عدد المقالات والمقولات: هل هو عشرة أم أكثر أو أقل من ذلك؟.

وقد ختمت هذا الفصل بمجموعة من التساؤلات ستكون محط اهتمامنا على امتداد الفصول المشكلة لهذا العمل بغية تحقيق الأهداف المتوخاة من هذا البحث، نذكر منها: كيف تعامل ابن رشد مع مبحث المقولات؟ وكيف وظفه في بناء مشروعه الفلسفي؟ ما الفائدة التي يجنيها الباحث في مبحث المقولات عند ابن رشد؟

أما الفصل الثاني فقد خصصته للحديث عن القسم الأول المتعلق بـ«ما قبل المقولات» وأبرزت مكانته وأهميته، باعتباره مدخلاً أساسياً لدراسة مذهب المقولات وليس مجرد مدخل تعليمي يحدد من خلاله أرسطو دلالات بعض الألفاظ، خصوصاً الأسماء المشتركة، والمتواطئة، والمشتقة، كما يذهب إلى ذلك بعض الشراح والدارسين المحدثين. ذلك، أن ابن رشد يعتبر هذا القسم بمنزلة الصدر لما يريد أرسطو أن يقوله في كتاب **المقولات**، مادام يشتمل على الأمور التي تجري مجرى الأصول الموضوعة والحدود بحسب عبارة ابن رشد نفسه. و يضم هذا الفصل مجموعة من المطالب، منها:

* القول في الأسماء «المتفقة» و«المتواطئة» و«المشتقة»، وكان الغرض من ذلك تحديد دلالات هذه الألفاظ ومعانيها المنطقية وإبراز علاقة بعضها ببعض وبيان دورها بالنسبة إلى مذهب المقولات، مادامت معرفة دلالات المقولات تستوجب إدراك معاني

هذه الأنواع الثلاثة من الأسماء. وقد أثرت بصدد هذه الأسماء مجموعة من التساؤلات كانت موضع نظر في هذا الفصل من أجل توضيح دلالاتها ووظيفتها الإبستمولوجية في مذهب المقولات.

* القول في الجوهر والعرض: قبل حديث ابن رشد عن حدّ شخص الجوهر الذي يقال بتقديم تحقيق عن خصائصه، وعلاقته بالأجناس والأنواع والفصول والأعراض، باعتبارها معاني كلية مفردة، يميز أولاً بين الجوهر والعرض ويصنفهما إلى «كلي» و«جزئي» بحسب تقسيمه للموجودات إلى أربعة أقسام: «الجوهر الكلي»، و«العرض الكلي»، و«الجوهر الجزئي»، و«العرض الجزئي». وفي هذا السياق أبرزت موقف ابن رشد بصدد «كليات الجوهر» و«كليات العرض»، ونقده للإرث المنطقي بعد أرسطو، سواء تعلق الأمر بالشراح القدامى، مثل: أوذيموس، وتافرسطس، والإسكندر، وتامسطيوس، أو بالتراث المنطقي لفلاسفة الإسلام، خصوصاً الفارابي، وابن سينا، مادام هؤلاء قد انحرفوا عن تعاليم أرسطو في صناعة المنطق خصوصاً في تأويلاتهم لعبارة أرسطو: « الكليات ضربان: كلي يقال على موضوع وليس في موضوع، وكلي يقال على موضوع وهو في موضوع».

* نظرية الحمل: تناولت في هذا المطلب حدّ الموضوع والمحمول، وأبرزت العلاقة المنطقية بينهما، كما أشرت إلى أنواع الحمل في نظر ابن رشد، سواء كان حملاً «ذاتياً» أو «عرضياً».

* القول في الأجناس والأنواع: إن غرض ابن رشد من هذا المطلب أن يبين أن الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض، فإنها تختلف أيضاً من حيث النوع، كما تختلف من حيث الفصول. أما الأجناس التي يكون بعضها مرتباً تحت بعض، فليس يمتنع أن تكون فصولها من نوع واحد، مادامت الفصول التي ينقسم بها الجنس الأعلى محمولة بالضرورة على الأجناس التي تحته، رغم أنها لا تكون مقوّمة لها فهي، أقلّه، مقسّمة

لها. وقد مثل ابن رشد لهذين النوعين من الأجناس بمثالين: الأول يشمل «الحيوان» (جوهر) و«العلم»(كيف)، والثاني الحيوان والمتغذي (جوهر).

أما الفصل الثالث من هذا العمل فيتمحور أساساً حول مذهب «المقولات»، حيث تناولت فيه المقولات العشر مقولة مقولة، وهي: «الجوهر»، و«الكم»، و«الإضافة»، و«الكيف»، و«المتى»، و«الأين»، و«الوضع»، و«له»، و«أن يفعل»، و«أن ينفعل». سواء تعلق الأمر بمسألة الحدّ أو الأنواع أو الخصائص ، وكذلك بيان علاقة بعضها ببعض، مادامت المقولات تشكل نسقاً متكاملاً. الأمر الذي يدل على أن ابن رشد دافع عن قدسية العدد عشرة للمقولات، خلافاً لبعض الشراح الذين اختزلوها في عدد أقل. (الرواقيون)؛ أو الذين اعتبروها أكثر من عشر. (الذريون). إلا أن الملاحظ في هذا الفصل هو أن أبا الوليد بن رشد يكتفي بإعطاء حدّ لكل مقولة من المقولات الأربع الأساسية، وهي: الجوهر، والكمّ، والإضافة، والكيف دون بقية المقولات الأخرى، ولا سيما في **تلخيص كتاب المقولات**، الأمر الذي جعلني أستعين ببعض النصوص الأخرى، سواء لابن رشد أو لغيره من أجل تجاوز هذا العائق. كما أشرت في هذا الباب إلى المعيار الذي اعتمده ابن رشد في تصنيف وترتيب المقولات العشر، وهو معيار قرب أو بعد الأعراض التسعة من شخص الجوهر، لأخلص إلى القول بأن ترتيب المقولات عند ابن رشد ليس اعتباطياً، بل يخضع لمبدأ «التقدم في الوجود» من الجوهر، فما كان من المقولات العرضية أقرب إلى شخص الجوهر باعتباره «الموضوع الأول» لبقية المقولات يتقدم في الترتيب عمّا كان أبعد منه. وقد ختمت هذا الفصل بالحديث عن جهات تقدم الجوهر على المقولات العرضية، سواء تعلق الأمر بالتقدم بالحدّ، أو المعرفة، أو السبب، أو الزمان.

أما الفصل الأخير من هذا العمل فقد خصصته للحديث عن «ما بعد المقولات»، أو ما يسمى بـ«لواحق المقولات». هذا القسم الثالث من كتاب المقولات الذي شكل موضوع

سجال شديد بين الشراح والدارسين إلى درجة أن البعض منهم أنكر صحة نسبة كتاب **المقولات** إلى أرسطو بدليل أنه لا ينسجم وروح فلسفة المعلم الأول. وقد أبرزت أهمية هذا القسم ودوره في فهم مذهب المقولات الذي بدون الحديث عن لواحقه الذاتية يصبح موضوعاً لصنائع أخر بحسب جهة النظر إليه. ويضم هذا الفصل القول في:

* المتقابلات التي تشمل أربعة أجناس، وهي: المتضادات، والمضافات، والعدم والملكة، والإيجاب والسلب. وقد بسطت القول في كل جنس من هذه الأجناس الأربعة، سواء من حيث الحدّ أو الخصائص والأنواع. وأبرزت كذلك، أهمية نظرية المتقابلات باعتبارها نظرية متكاملة ساهمت في فهم وتفسير كثير من القضايا والإشكالات العلمية والفلسفية في حقول معرفية متنوعة، كالعلم الطبيعي، والطب، والتعاليم، وما بعد الطبيعة ...

* المتقدم والمتأخر، حيث فحصت بصفة خاصة المعاني الأربعة للمتقدم، وهي: المتقدم بالزمان، والمتقدم بالطبع، والمتقدم بالرتبة، والمتقدم بالشرف.

* معاً، سواء تعلق الأمر بـ: معاً بالزمان أو معاً بالطبع.

القول في الحركة: تناولت في هذا الإطار أجناس الحركة الأربعة، وهي:

الكون والفساد، والنمو والاضمحلال، والاستحالة، والنقلة. وميزت بينها، خصوصاً بين التغير الذي يكون في الجوهر (الكون والفساد) والحركة التي تحدث في الكيف (الاستحالة). إلا أن الملاحظ في هذا الفصل هو أن ابن رشد وقبله أرسطو، يدرج القول في أجناس الحركة في هذا القسم الثالث والأخير من كتاب **المقولات**، الأمر الذي يثير استغراباً لدى بعض الشراح والدارسين إلى درجة أن البعض منهم شكك في صحة نسبة كتاب **المقولات** إلى أرسطو، مادام القول في الحركة وأجناسها يندرج أساساً ضمن العلم الطبيعي لا صناعة المنطق. وقد تحدثت عن الدافع العلمي والغاية الفلسفية التي دفعت كلًا من أرسطو وابن رشد للحديث عن الحركة وأجناسها في هذا القسم، وعن موضعها في

منطـق المقـولات. كمـا أبـرزت مكانـة لواحـق المقـولات وأهميتهـا ووظيفتهـا الإبسـتمولوجية وعلاقتهـا بمذهـب المقـولات، لأن النظـر فـي المقـولات فـي ذاتهـا ومجـردة عـن لواحقهـا الذاتيـة يعـد نظـراً ميتافيزيقيـاً لامنطقيـاً.

الفصل الأول

في منزلة كتاب المقولات عند الشراح والدارسين

١ - المشكلات التي يثيرها كتاب المقولات

١. ١ - في صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو

١. ٢ - في تسمية كتاب المقولات

١. ٣ - مشكلة تصنيف مقالات كتاب المقولات وترتيبها وعددها

١. ٤ - عدد المقولات وترتيبها

٢ - اختلاف الشراح والدارسين حول مضامين كتاب المقولات

٢. ١ - تأويلات الشراح القدامى لمضامين كتاب المقولات

٢. ٢ - المقولات موضوع علم ما بعد الطبيعة

- الفارابي، ابن سينا -

٢. ٣ - المقاربة اللغوية للمقولات

- ترندلنبرغ، بنفنيست، طه عبد الرحمن -

١ - المشكلات التي يثيرها كتاب المقولات

يعد كتاب **المقولات** لأرسطو فاتحة منظومته المنطقية التي تضم ثمانية أجزاء، وهي: **المقولات**، و**العبارة**، **القياس**، و**البرهان**، و**الجدل**، و**السفسطة**، و**الخطابة**، و**الشعر**. ورغم صغر حجم هذا الكتاب، فإنه أثار سجالاً كبيراً بين الشراح القدماء والدارسين المحدثين للأرجانون الأرسطي، نظراً لما يثيره من إشكالات منطقية وعلمية وفلسفية ساهمت في إنجاز العديد من الأبحاث والدراسات المبنية على افتراضات ونتائج متناقضة، يمكن أن نشير إليها في التساؤلات التالية:

- هل فعلاً كتاب المقولات هو لأرسطو أم من وضع أحد تلامذته؟
- ما العنوان الحقيقي لهذا الكتاب؟
- كم عدد مقالات كتاب المقولات؟ وما ترتيبها وأقسامها؟
- كم عدد المقولات: هل هو عشر أم أكثر أو أقل من ذلك؟
- ما غرض أرسطو من كتاب المقولات؟ وما الفائدة التي يجنيها الباحث من دراسة المقولات الأرسطية؟
- كيف تناول الشراح القدامى والمحدثون كتاب المقولات لأرسطو: هل على أسس منطقية أم لغوية أم ميتافيزيقية؟

هذه التساؤلات وغيرها ستشكل قصدنا الأول في هذا الفصل، بغية التأمل أولاً في هذه القضايا التي قد تعترض سبيل أي باحث أو دارس لفلسفة أرسطو بوجه عام ولمذهب المقولات بوجه خاص.

١. ١ في صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو

اختلف الشراح القدامى والدارسون المحدثون حول صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو، إذ يمكن أن نميز بين ثلاثة مواقف:

موقف أول ينكر صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو جملة وتفصيلاً، وهذه مشكلة تكاد تعاني منها أغلب كتبه الأخرى، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، كتاب **الأخلاق إلى نيقوماخوس**، وكتاب **ما بعد الطبيعة**، خصوصاً **مقالة اللام**، وبعض أجزاء كتاب **الجدل**. وفي مقدمة منكري انتساب كتاب **المقولات** إلى أرسطو نخص بالذكر «أمونيوس» (Ammonios)، إذ يشير في الديباجة التي استهل بها شرحه لكتاب **المقولات** أن اكتشاف المقولات ليس من عمل أرسطو، فقد سبق اكتشافها من قبل، لكن ترتيبها يعود إليه، وهو في ذلك يردد أفكار الأفلاطونيين والفيتاغوريين [(١)]. ويدعم هذا الموقف تلميذه سامبلقيوس (Simplicius) الذي يؤكد أن اكتشاف المقولات كان من قبل شخص يسمى (Archytas de Tarente) [(٢)]. إن هذا الشك في صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو شمل أيضاً بعض الباحثين المعاصرين نذكر منهم «مانسيون» (A. Mansion) في مقالة له بعنوان: «**خلود النفس والعقل حسب أرسطو**» [(٣)]، بدعوى أن معنى الجوهر الأول في كتاب **المقولات** يختلف عن معناه في مقالة **الزاي** من كتاب **ما بعد الطبيعة**. لكنه سوف يعدل من موقفه هذا، إذ يرى أن العرض النقدي والعميق لنظرية الجوهر في مقالة

---

(1) Ammonios, Prolégomènes aux attributions d'Aristote, dans Aristote, Les attributions, trad. Yvan Pelletier, les belles lettres, Paris, 1983. «Il faut savoir cependant que la découverte des attributions n'est pas d'Aristote; elle l'a précédé; toutefois leur ordonnance est de lui». p 80.

* Richard Sorabji, Introduction, in Ammonius On Aristotle's Categories, trad. S. Marc Cohen & Gareth B. Matthews, Duckworth, «…And he is taken in by a pseudo-Pythagorean treatise on categories, probably from the first century BC, which purports to come from Archytas. Since the real Archytas preceded Aristotle, this gives Ammonios the impression that Aristotle dit not invent the scheme of ten categories, but merely gave it its particular order». p 4.

(2) Aristote,\Les attributions, Op. Cit., «Simplicius (In catég. 2, 15, 25) attribue cette découverte à Archytas de Tarente» p 171, n° 42,

(3) Mansion A. «L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote», dans La revue philosophique de Louvain, N° 51, 1953.

الرأي يقترب من الإشارات الواردة في المؤلف الصغير **المقولات** حول الجواهر الأول والجواهر الثواني. الأمر الذي أدى به إلى القول بصحة نسبة كتاب المقولات إلى المعلم الأول، مادام يتناسب مع كتاب **ما بعد الطبيعة** ومع بعض كتبه الأخرى. لكن هذا التقارب بين كتاب **المقولات وما بعد الطبيعة** حول مفهوم الجوهر لا يكفي في نظر «دومولان» (B. Dumoulin) لإثبات صحة نسبة **المقولات** إلى أرسطو، مادامت هناك بعض الأمور التي تحتاج إلى توضيح أكثر بين مذهب المقولات والكتب الأخرى لأرسطو [1].

أما الموقف الثاني فيشكك فقط في صحة نسبة القسم الثالث والأخير من كتاب المقولات المعروف باسم «لواحق المقولات» (post catégories) أو لواحق المحمولات (post attributions) والذي يضم المقالات الخمس الأخيرة:

المتقابلات (les opposés)

المتضادات (les contraires)

المتقدم (l'antérieur)

معا (le simultané)

له (la possession, avoir)

هذه الفصول في نظر المدرسة الرواقية وشراح مدرسة الإسكندر الأفروديسي (Alexandre Aphrodis)، بعيدة كل البعد عن روح فلسفة أرسطو، ومن ثمَّ، فهي من

---

(1) Dumoulin Bertrand, «Sur l'authenticité des catégories d'Aristote, dans Concepts et catégories dans la pensée antique, «Traitant de la «substance première» en Métaphysique Z, A. Mansion écrivait de son coté «cette terminologie est différente de celle qui est mise en avant dans catégories... et les doctrines sont, de part et d'autre, sensiblement divergentes, cela seul suffirait à mettre en suspicion l'authenticité du petit traité des catégories». p 11.

عمـل تلامذتـه الأوليـن، مـن بينهـم «تاوفرسـطس» و«أوذيمـوس» [١]. الموقـف نفسـه نجـده لـدى «أندرنكـوس» (Andronicus) الـذي سـبق أن أكـد بـأن «لواحـق المقـولات» تمـت إضافتهـا إلـى النـص الأرسـطي مـن قبـل يـد أجنبيـة، إذ تـم إنتاجهـا مـن طـرف تلامذتـه المباشـرين [٢]. والـذي دفـع هـؤلاء إلـى الشـك فـي هـذا القسـم الثالـث مـن كتـاب المقـولات، إشـارة أرسـطو إلـى «الحركـة» وأجناسـها (الكـون والفسـاد، النمـو والاضمحـلال، الاسـتحالة، النقلـة) فـي الفصـل الأخيـر مـن الكتـاب باعتبارهـا موضـوع العلـم الطبيعـي بامتيـاز وليـس صناعـة المنطـق. وهـذا مـا يذهـب إليـه ابـن باجـة فـي **تعليقـه علـى كتـاب المقـولات لأبـي نصـر الفارابـي**[*]، إذ يـرى أن هنـاك اختلافـاً كبيـراً بيـن الشـراح حـول كلام أرسـطو فـي القسـم الثالـث والأخيـر المتعلـق بـ«لواحـق المقـولات»، ولاسـيما قـول أرسـطو فـي أصنـاف الحـركات وأنواعهـا، مـادام وضعهـا الحقيقـي فـي العلـم الطبيعـي وليـس فـي صناعـة المنطـق. الأمـر الـذي دفـع البعـض إلـى إنـكار انتسـاب «لواحـق المقـولات» إلـى أرسـطو بحجـة أن كلام الحكيـم انتهـى عنـد القـول فـي المقـولات [٣].

نخلـص إذن، مـن خـلال مـا تقـدم ذكـره إلـى أن القسـم الثالـث مـن أقسـام كتـاب **المقـولات** المعـروف بـ«مـا بعـد المقـولات» كان ينظـر إليـه منـذ القـدم كجـزء مسـتقل، ليـس لـه ارتبـاط وثيـق

(١) يقول عبد الرحمن بدوي في تقديمه لكتاب «منطق أرسطو»، ج. ١.: « ... بيد أن الرأي الراجح... فيما يتصل بالفصول الستة الأخيرة... وهي المعروفة باسم «لواحق المقولات»، فأغلب الظن أنها ليست من عمل أرسطو، بل من عمل أحد تلاميذه الأولين، ويخصون بالذكر منهم ثاوفرسطس وأوذيموس، وإن كان فيها روح مذهب أرسطو سائدة». ص ١١.

(2) Madkour Ibrahim, l'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, 2ème éd. Vrin, 1969, p 78- 79.

(*) يرجح الدكتور محمد ألوزاد أن يكون التعليق لابن باجة السرقسطي، أنظر في هذا الباب تقديم العدد الثالث من دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، مركز الدراسات الرشدية، بعنوان «تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي»، تحقيق: محمد ألوزاد، حواشي عبد العزيز لعمول، مطبعة الأفق، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٢ ، ص ٥- ٦.

(٣) ابن باجة، م. ن. «وهذه اللواحق في كيفية لحاقها المقولات فيها إشكال، إذ يخفي جهة أخذه لها. وقد ذكر الحكيم بعضها، وهي المتقابلات [وما وراءها] وزاد الحركة فيها، فاختلف الشراح لكلام الحكيم فيها. فبعضهم قال إنها ليست من كلامه، وإنما انتهى كلامه في آخر ذكر المقولات. وقال بعضهم كانت له أو لغيره، فإنه يحتاج إليها في ذلك (الموضع)». ص ٣٨.

بمذهب المقولات. الأمر الذي دفع بالشراح القدامى إلى الشك في صحة نسبته إلى أرسطو، واعتباره قسماً دخيلاً ينبغي حذفه من النص الأرسطي لأسباب متعددة ومختلفة كما تمت الإشارة إليها فيما تقدم.

أما الموقف الثالث والأخير فيعارض الموقفين السالفين، سواء الذي يشك في الكتاب ككل، أوفي قسمه الثالث، ويؤكد خلافاً لذلك صحة نسبة كتاب **المقولات** إلى أرسطو جملة وتفصيلاً، نخص بالذكر الحسن بن سوار المنطقي الذي جند نفسه للرد على حجج الشكاك واعتراضاتهم، خصوصاً الرواقيين وشراح المدرسة الإسكندرية، مفنداً إياها ومثبتاً أن الكتاب هو لأرسطو شكلاً ومضموناً. بمعنى أن المقولات تحمل طابعاً أرسطياً، سواء من حيث لغتها أو مضمونها. إنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من النسق الأرسطي. وهذا ما يذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين من بينهم: «إيفن بولوتيي»، و«جيرالد ألار» (Gerald Allard)، و«لويس برونيه» (Louis Brunet) بدليل أن كتاب **المقولات** يتطابق بشكل كبير مع تعاليم أرسطو في كتبه الأخرى، سواء تعلق الأمر بالكتب الطبيعية أو ما بعد الطبيعة. الشيء الذي يدل على أن المقولات من إنتاج أرسطو، ولاسيما في قسمه الأساسي المتعلق بـ«المحمولات» أو «المقولات»، الذي يشمل القول في: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمتى، والأين، والوضع، له، وأن يفعل، وأن ينفعل [1].

مهما يكن من أمر هذا الاختلاف بين الشراح والدارسين حول صحة نسبة كتاب المقولات لأرسطو، فإن أغلب الشروحات والتعاليق الكاملة أو الجزئية تثبت نسبته إلى المعلم الأول. لكن ما نسجله في هذا الباب، هو أن فلاسفة الإسلام لم يكلفوا أنفسهم عناء البحث عن الأدلة لإثبات صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو، بل يصادرون على أن الكتاب هو لأرسطو جملة وتفصيلاً لأنهم استفادوا كثيراً من الشراح اليونانيين الذين سبقوهم في هذا المجال [2]. وهذا تقليد كان سائداً لدى فلاسفة الإسلام، فلم يتساءلوا عن صحة نسبة

---

(1) Aristote, les attributions, Op. Cit., «Le texte des attributions s'accorde suffisamment avec l'enseignement d'Aristote en ses autres traités issu de lui, tout au moins en sa partie principale» . p 11.

(٢) أنظر تصدير ابراهيم مدكور لكتاب المقولات لابن سينا، تحقيق: قنواتي، الخضيري، سعيد زايد، الأهواني، منشورات مكتبة آية الله العظمى، إيران، ١٤٠٥هـ، ص ٥.

الكتب الأخرى إلى أرسطو ولا حتى عن العناوين المقترحة [1]. فابن رشد مثلًا، يصرح في مقدمة حديثه عن الغرض من **تلخيصه لكتاب المقولات**، إلى أن كتاب **المقولات** هو أول كتاب لأرسطو في صناعة المنطق [2]. والسبب الذي دفع بفلاسفة الإسلام إلى عدم الخوض في البحث عن صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو، هو أن في الترجمة العربية القديمة لكتاب المقولات لإسحق بن حنين ترد في نهاية النص فقرة تقول: «تم كتاب أرسطوطاليس المسمى قاطيغوريا، أي المقولات...» [3]. وهذه حجة قد تثبت صحة نسبة كتاب المقولات إلى أرسطو، وبالتالي، فإن الشك في أصالة الكتاب لا معنى له ويبقى بدون جدوى.

٢.١ في تسمية كتاب المقولات

لم يقف الاختلاف بين الشراح والدارسين عند حدود مشكلة الانتساب، بل شمل أيضاً مسألة «التسمية»، إذ اختلفوا في العنوان المقترح لهذا الكتاب. والسبب في ذلك هو اختلاف الأصول التي اعتمدوها في شروحاتهم وتعاليقهم على كتاب المقولات لأرسطو. وهذه بعض العناوين التي تم اقتراحها من قبل الشراح:

---

(1) Madkour, Ibrahim, L'Organin..., Op. Cit.. «Deux questions concernant l'aristotélismes ne se sont presque pas posées dans le monde arabe. Tout d'abord, les philosophes musulmans ne se sont jamais demandé si tel titre des écrits était d'Aristote lui-même, pour la simple raison qu'ils ne connaissaient pas le grec, moyen indispensable de cette recherche...

D'autres part, la question de l'authenticité des écrits aristotéliques ne s'est guère posée dans l'école philosophique musulmane». p 77-78.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار القلم، بيروت، ١٩٨٦، «الغرض من هذا القول تلخيص المعاني التي تضمنتها كتب أرسطو في صناعة المنطق وتحصيلها بحسب طاقتنا وذلك على عادتنا في سائر كتبه. ولنبدأ بأول كتاب من كتبه في هذه الصناعة وهو كتاب المقولات». ص ٣.

(٣) أنظر بهذا الخصوص تصدير عبد الرحمن بدوي لكتاب منطق أرسطو، ج. ١. دار القلم، بيروت، ١٩٨٠، ص ١١.

«الكتاب الذي قبل طوبيقا» (دارسطرس الأفروديسي)، «في أجناس المقولات» (فولوطيوس)، «في العشرة أجناس»، «في المقولات»، «المقولات» (١).

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه، في هذا السياق مفاده: لماذا سمي بكتاب «المقولات»؟

يرى «فرفوريوس» أن اللفظة البسيطة الدالة على أمر ما من حيث هي دالة تسمى «مقولة»، وبما أن غرض أرسطو في هذا الكتاب فحص دلالات الألفاظ البسيطة التي تقال بغير تأليف، وجب نعت هذا الكتاب بـ«المقولات» (٢). لكن بعض الدارسين المعاصرين يقترحون نعت هذا الكتاب بـ«المحمولات» (attributions) وحجتهم في ذلك، أن الكلمات العشر التي يدرسها أرسطو في هذا الكتاب تنتمي إلى الأجناس الأول التي تحمل وحدها على ما تحتها، وليست موضوعات لغيرها (٣).

٣.١ مشكلة تصنيف مقالات كتاب المقولات وترتيبها وعددها

تكاد تتفق أغلب الترجمات القديمة والحديثة على أن عدد مقالات كتاب المقولات لأرسطو خمس عشرة مقالة، وهي:

١ـ الأسماء المتفقة والمتواطئة والمشتقة (Homonymes, Synonymes, Paronymes).

(١) انظر تقديم الحسن بن سوار لكتاب المقولات الوارد ضمن كتاب منطق أرسطو ، تحقيق: بدوي، م. ن. «... وأما سمته فمختلف فيها، فقوم يسموه بالكتاب الذي قبل طوبيقا مثل ما فعل دارسطرس الأفروديسي، وقوم عنونوه في أجناس المقولات، مثل فولوطيوس، وآخرون في العشرة أجناس، وآخرون في المقولات، وقوم رسموه المقولات...» ص ٧٨- ٧٩.

- وهذا ما يقوله خليل جيعور على لسان الحسن بن سوار:

«Quand à sa dénomination, elle donne lieu à des controverses. Les uns l'appellent: Livre qui précède les Topiques, comme l'a fait Daristros d'Aphrodise, d'autres comme Pholotius l'ont intitulé: Des genres des êtres, d'autres: Des dix genres; d'autres: Des catégories, et d'autres enfin l'ont désigné par: Les catégories, titre qu'il porte maintenant. Il n'y a pas de différence entre maqûlât et entre quâtigûriyyas», Les catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes, Beyrouth, 1948, p 152.

(٢) تقديم الحسن بن سوار، م. ن. ص ٨٠.

(3) Aristote, les attributions, Op. Cit.. p 80.

٢ ـ الأقوال المختلفة، أو دلالة «ما يقال» (Différentes expressions)

٣ ـ محمول المحمول – الأجناس والأنواع – (Attribut de l'attribut)

٤ ـ المقولات (Catégories)

٥ ـ الجوهر (Substance)

٦ ـ الكم (Quantité)

٧ ـ الإضافة (Relation)

٨ ـ الكيف (Qualité)

٩ ـ أن يفعل، أن ينفعل (agir، pâtir)

١٠ـ المتقابلات (Opposés)

١١ ـ المتضادات (Contraires)

١٢ ـ المتقدم (Antérieur)

١٣ ـ معاً (Simultané)

١٤ ـ الحركة (Mouvement)

١٥ ـ له (avoir)

ما يلاحظ في هذا التصنيف للمقالات المشكّلة لكتاب المقولات هو غياب مقولة «الوضع» رغم أنها تنتمي إلى القسم الأساس من الكتاب. فما سبب هذا الغياب: هل الأمر يعود إلى عدم أهميتها ضمن نسق المقولات الأرسطية أم يمكن النظر إليها باعتبارها من لواحق المقولات أم يمكن إدراجها ضمن مقولة «الإضافة»، كما يشير إلى ذلك ابن رشد مبرراً قوله بأن ذوات الوضع من الأسماء المشتقة من مقولة الإضافة، مثل «المضطجع والمتكئ» [1].

وفضلاً عن ذلك، فإن ما يثير انتباهنا في هذا التصنيف، هو وضع مقولة «له»

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «وقد ذكرت الأشياء ذوات الوضع في باب المضاف، وقيل إنها الأشياء التي أسماؤها مشتقة من مقولة المضاف، مثل المضطجع والمتكئ، فإن الاضطجاع والاتكاء من مقولة المضاف والمضطجع والمتكئ هو من هذه المقولة». ص ٩٠.

وترتيبها، إذ تم بها ختم كتاب **المقولات** رغم أنها تنتمي إلى القسم الثاني والأساسي المتعلق بمذهب المقولات. لذلك نتساءل عن سبب تأجيل أرسطو القول في هذه المقولة رغم أنه قد أشار إليها في سياق حديثه عن مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل»؟ سوف نؤجل النظر في هذا الإشكال إلى حين تفصيل القول في مقولة «له». لكن ما يثير دهشتنا أكثر هو أن تعليق «أمونيوس» يسقط منه الفصل الأخير المتعلق بمقولة «له»، ويكتفي بالإشارة إليها إلى جانب مقولات «الوضع» و«المتى» و«الأين» بعد انتهاء كلامه عن مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل»، دون أن يسهب القول في هذه المقولات، بل يقتصر على ذكر أنواعها فقط [1]. أما ابن رشد فرغم أنه يكتفي بذكر مقولة «له» إلى جانب مقولتي «المتى» و«الأين» في القسم السادس من الجزء الثاني المتعلق بمقولة الموضوع (الوضع) في **تلخيص كتاب المقولات** مادامت واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى تأمل أكثر مما تمثل به ابن رشد لهذه المقولات في أول كتابه [٢]، إلا أنه يخصص الفصل الأخير من التلخيص للحديث عن مقولة «له» مقتدياً في ذلك نهج أرسطو.

إن ما يمكن أن نسجله في هذا السياق وجود اختلاف كبير بين الشراح حول تصنيف مقالات كتاب المقولات لأرسطو، وهذا الاختلاف شمل أيضاً فلاسفة الإسلام. ذلك أن أبا نصر الفارابي يقصي من شرحه لكتاب المقولات القسم المتعلق بـ«ما قبل المقولات» الذي يتناول فيه أرسطو دلالات الأسماء «المشتركة» و«المتواطئة» و«المشتقة»، وكذلك دلالة «ما يقال»، و«محمول المحمول» (الأجناس والأنواع). إلا أنه يستهل كتابه بالتمييز بين الجوهر والعرض، وبين الكلي والجزئي، ثم ينتقل للحديث عن مذهب المقولات الذي يضم القول

(1) Ammonios, prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 152.

Voir, Ammonius on Aristotle categories , tra. By S. Marc Cohen & Gareth B. Matthewes, Duckworth, p 113

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. « وأما سائر المقولات التي عددنا، وهي مقولة متى، ومقولة أين، ومقولة له، فليس يقال فيها هنا شيء أكثر مما تمثلنا به في هذا الكتاب في أوله، إذ كانت واضحة، مثل قولنا إن له يدل على المتنعل والمتسلح، والأين مثل قولنا فلان في السوق، وسائر ما تمثل به فيها. فإن هذا القول في هذه الأجناس كاف بحسب المقصود هاهنا». ص ٩٠.

في: الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمتى، والأين، والوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل. ويختم شرحه بالكلام عن «لواحق المقولات» التي تشمل القول في: «الحمل على المجرى الطبيعي»، و«على غير المجرى الطبيعي»، و«ما بالذات»، و«ما بالعرض»، و«اللوازم» (هذه الأمور لا نجدها لدى غيره من الشراح) و«المتقابلات»، و«المتقدم والمتأخر»، و«معاً». لكن لا نجد له قولاً في الحركة، لأنه يعتبرها من لواحق مقولة «الكم».

أما مؤلف ابن سينا في المقولات فيشمل سبع مقالات فقط، وتضم كل مقالة عدة فصول يعالج من خلالها بعض المطالب الفرعية. فالمقالتان الأوليتان بمثابة الصدر، يتناول فيهما الشيخ الرئيس بعض القضايا، وهي: «الغرض من المقولات»، و«دلالات الألفاظ المتفقة والمتواطئة والمشتقة والمتباينة» (هذا النوع الأخير من الألفاظ لا نجده عند أرسطو ولا لدى الشراح)، و«معنى ما يقال على موضوع»، و«ما يوجد في موضوع»، و«حد العرض»، الشكوك حول «ما يقال على»، و«ما يوجد في»، و«نقد الموقف القائل بأن شيئاً واحداً يكون عرضاً وجوهراً في الآن نفسه»، و«حد النوع»، و«عدد المقولات». أما المقالات الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة، فيتناول فيها ابن سينا المقولات العشر كل واحدة على حدة، إلا أنه يسهب القول في مقولتي «الجوهر» و«الكيف» بينما يعالج بقية المقولات باقتضاب شديد. أما المقالة السابعة والأخيرة فيخصصها للحديث عن «لواحق المقولات»، خصوصاً «المتقابلات»، و«المتضادات»، و«المتقدم والمتأخر».

ما يلاحظ في نص ابن سينا أنه لم يحترم البناء العام المشكل لكتاب المقولات لأرسطو، ولا المطالب الواردة فيه، بل أضاف إليه مادة غزيرة وتفاصيل عامة وشاملة نتيجة ما انتهى نظره في الشروحات السابقة عليه حول المقولات الأرسطية.

أما **تعليق ابن باجة على كتاب المقولات للفارابي**، فإن أولى الملاحظات التي يمكن أن يبديها الباحث بصدده أنه لا يتابع في تعليقه نص أبي نصر متابعة دقيقة، بل يلخص قوله ويعرض لأهم القضايا والإشكالات التي يثيرها كتاب **المقولات** بالشرح والتحليل، مقدماً في ذلك بعض الأمثلة لتوضيح معاني بعض المقولات وأقسامها وخصائصها. ومع ذلك، فإن ابن باجة يحترم البناء العام المشكل لكتاب المقولات للفارابي. ذلك أن المتأمل

لهذا البناء العام يسجل غياب الحديث عن القسم الأول المتعلق بما «قبل المقولات» عند هذين الفيلسوفين، الأمر الذي سنعمل على بيانه لاحقاً بصدد تفصيل القول في هذا القسم الأول من أقسام كتاب **المقولات**، حيث نبرز أهميته ومكانته في مذهب المقولات. فالفارابي يستهل نص المقولات بالتمييز بين الجوهر والعرض، سواء كان كلياً أو جزئياً، ثم ينتقل مباشرة للحديث عن كل مقولة من المقولات العشر، ويختم نصه بالحديث عن «لواحق المقولات»، خصوصاً «الحمل على المجرى الطبيعي وعلى غير المجرى الطبيعي»، و«ما يقال بالذات وما يقال بالعرض»، و«المتقابلات»، و«المتلازمات»، و«المتقدم والمتأخر»، ثم في معاني «معاً» دون أن يشير إلى «الحركة». أما ابن باجة فيستهل تعليقه بالحديث عن علاقة «العرض والعرضي»، مبرزاً الفرق بين أبي نصر وأبي علي. فالأول يرادف بينهما، بينما الثاني يميز بينهما، دون أن يقدم موقفه الخاص من هذه المسألة، ثم ينتقل للحديث عن رسم كل مقولة من المقولات العشر، إلا أنه لا يسهب القول في القسم الثالث والأخير المتعلق بـ«ما بعد المقولات»، بل يكتفي بالإشارة إلى مسألة «الحمل على المجرى الطبيعي وعلى غير المجرى الطبيعي»، ثم يبدأ القول في المتقابلات، والمتضادات، والمتقدم والمتأخر، ومعاً. دون أن يتحدث هو الآخر عن الحركة، لأن ابن باجة ربما يعتبر وضعها في كتاب **المقولات** عرضاً، مادامت تشكل موضوعاً أساسياً للعلم الطبيعي.

لكن ابن رشد يشكل استثناء، فهو الفيلسوف الوحيد من فلاسفة الإسلام الذي حافظ على البناء العام المشكل لمقالات كتاب **المقولات** لأرسطو، إذ يفرد قولاً مفصلاً لجميع فصوله، محترماً في ذلك ترتيب مقالاته. الشيء الذي يجعلنا نتساءل عن سر هذا الاختلاف بين فلاسفة الإسلام حول عدد مقالات كتاب المقولات وترتيبها: فهل الأمر يعود إلى اختلاف طرق تفكيرهم ونظرتهم إلى الكتاب أم إلى تباين الأصول التي اعتمدوها في شروحاتهم وتعاليقهم على كتاب المقولات لأرسطو؟ خصوصاً أننا نعلم أن كتاب المقولات نقل إلى اللغة العربية عبر أصول مختلفة، وهي: اليونانية، والفارسية، والسريانية، واللاتينية في عصورها الأولى. فقد نقله عبد الله بن المقفع عن الفارسية، ونقله حنين بن إسحق عن اليونانية [1].

(١) انظر تصدير ابراهيم مدكور لكتاب المقولات لابن سينا، م. ن. ص ٢-٣.

مهما يكن من أمر هذا الاختلاف بين الشراح والدارسين حول مقالات كتاب المقولات لأرسطو، فإن أغلبهم يصنف الفصول المشكلة لكتاب المقولات إلى ثلاثة أقسام أساسية، وهي:

١- ما قبل المقولات (Pré prédicaments, Pré attributions)، ويشمل الفصول الثلاثة الأولى، وهي: «الأسماء المتفقة والمتواطئة والمشتقة»، و«الأقوال المختلفة»، و«محمول المحمول».

٢ ـ المقولات (Catégories ،Attributions)، ويضم الفصل الرابع إلى الفصل التاسع، وهي: «المقولات»، و«الجوهر»، و«الكم»، و«الإضافة»، و«الكيف»، و«أن يفعل، أن ينفعل».

٣- ما بعد المقولات (Post prédicaments ،Post attributions)، ويشمل الفصول الستة الأخيرة وهي: المتضادات، والمتقابلات، والمتقدم، ومعا، والحركة، وله [1].

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «إن هذا الكتاب بالجملة ينقسم إلى ثلاثة أجزاء:
الجزء الأول بمنزلة الصدر لما يريد أن يقوله في هذا الكتاب، وذلك أنه يشتمل على الأمور التي تجري مما يريد أن يقوله في هذا الكتاب مجرى الأصول الموضوعة والحدود.
والجزء الثاني يذكر فيه المقولات العشر مقولة مقولة، ويرسم كل واحدة منها برسمها الخاص بها ويقسمها إلى أنواعها المشهورة ويعطي خواصها المشهورة.
والجزء الثالث يعرف فيه اللواحق العامة والأعراض المشتركة التي تلحق جميع المقولات أو أكثرها بما هي مقولات». ص ٣-٤.
- التقسيم الثلاثي نفسه يقول به ابن باجة في تعليقه على كتاب المقولات للفارابي، إذ يقول: «يظهر أنه قسم هذا الكتاب إلى ثلاثة فصول: الفصل الأول ذكر فيه الجوهر والعرض على الجملة ورسمهما، والثاني شرح فيه المقولات، وهذا الثالث ذكر فيه ما يلحق المقولات» م. ن. ص٣٨
التقسيم الثلاثي نفسه يرد عند خليل جيعور:

«Quant à ses parties, elles sont au nombre de trois: Dans la première, l'auteur étudie les notions dont il aura besoin pour l'exposition de ses idées sur les catégories, notions que le vulgaire ignore et qui sont: Les synonymes, les paronymes et ce qui leur fait suite. Dans la seconde partie de cet ouvrage, il s'occupe des termes qui désignent les genres supérieurs dont il se propose l'étude. Dans la troisième, il étudie les notions qu'il a =

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق مؤداه: لماذا استهل أرسطو كتابه بالحديث عن «ما قبل المقولات» وما موقعها ضمن مذهب المقولات؟ وأخيراً ما الخيط الناظم بين هذه الأقسام الثلاثة المشكلة لكتاب المقولات؟

يقدم أرسطو الحديث عن «ما قبل المقولات» لأنها تهيئنا لإدراك مذهب المقولات الذي يستعمل فيه المعلم الأول بعض الكلمات المجهولة لدينا والتي ينبغي معالجتها أولاً حتى لا تعرقل مشروعه وتسيء فهم مضامينه. كما أنه حافظ على بعض الألفاظ إلى النهاية، أي إلى «ما بعد المقولات»، لأنها قابلة لأن تكون معروفة باشتراك دون أن تكون لدينا معرفة متميزة حولها. وقبل أن يفحصها،

فإن أرسطو استعملها في مذهب المقولات [1].

أما «ج. فولمان» (Jules Vuillemin)، فيرى أن غرض أرسطو من القسم الذي يتمحور حول دلالات الأسماء المتفقة والمتواطئة والمشتقة، إثبات تنظيم صوري للمقولات. أما الغاية من القسم الثاني الذي يميز فيه أرسطو بين «ما يقال على موضوع» و«ما يقال في

= abordées, dans les catégories, d'une façon plus approfondie que la connaissance qu'en a le vulgaire, sans que, toutefois, son étude soit complète. Ces notions concernant les opposés, l'antérieur, le postérieur, le simultané, le mouvement et le terme avoir». Op. Cit.. p 154.

(1) Aristote, les attributions, tra. et annot. Yvan Pelletier, Op. Cit., «Le traité se divise en trois: les post attributions, les attributions elles même et les post attributions. Les pré attributions, nous préparent à la doctrine des attributions. Car, puisqu'il devait, dans la doctrine des attributions, faire usage de certains mots qui nous sont inconnus, il a voulu traiter de ceux-ci en premier, pour ne pas donner l'impression d'embrouiller son exposé. D'autre part, il traite des post attributions à la fin. Car, puisque dans la doctrine des attributions, il a utilisé certains mots qui ne sont pas connus, il traitera d'eux aussi. Mais ce là pose un problème: pourquoi donc Aristote a-t-il spécialement présenté des pré attributions nous répondons qu'Aristote a traité des unes au début، les abordant là parce que susceptibles d'être connues par l'usage commun, sans bien sûr qu'on en ait une connaissance distincte» p 81.

موضوع»، البرهنة على أن التنظيم الصوري للمقولات يملك دلالة منطقية، والتي بدونها يكون كتاب المقولات بلا موضوع، بل أكثر من ذلك، يصبح كتاباً يتيماً ومنعزلاً. أما غرضه في القسم الرابع والأخير المتعلق بـ«ما بعد المقولات»، فهو تجسيد هذه الدلالة المنطقية في الميتافيزيقا الأرسطية من جهة، وضمان وحدة المنطق والطبيعة والتيولوجيا من جهة أخرى [1].

ما يمكن ملاحظته أيضاً هو أن «فولمان» يجعل أقسام كتاب المقولات لأرسطو أربعة، إذ يعتبر حديث أرسطو عن «ما يقال على موضوع، وما يقال في موضوع» قسماً مستقلاً بذاته، مادام غرض أرسطو من هذه العبارة التمييز بين «الجوهر» و«العرض». فالجوهر هو الذي «يقال على موضوع»، بينما العرض «يقال في موضوع»، لأنه يحتاج إلى موضوع لكي يتقوم، كما سنبين ذلك في سياق الحديث عن مقولة الجوهر.

٤.١ عدد المقولات وترتيبها

يحصر أرسطو عدد المقولات في عشر، خصوصاً في مؤلفيه **المقولات** (1b25 و**الجدل** (103b21) [٢]. وقد دافع الفلاسفة المشاؤون عن قدسية هذا العدد، واعتبروه إحدى القواعد الأساسية لمذهب أرسطو في المقولات، دون أن يقدموا مبررات لذلك. وبنفحة مشائية يثبت إخوان الصفا في رسائلهم بأن عدد المقولات عشر، مادامت تتضمن جميع الموجودات، سواء كانت حاضرة أو مستقبلة، جواهر أو أعراضاً، ولا يمكن لأي شخص

---

(1) Vuillemin Jules, De la logique à la théologie, Cinq études sur Aristote, Flammarion, Paris, 1967, p110 -111

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات للنشر، الكويت ودار القلم، بيروت، ١٩٨٠ « كل من التي تقال بغير تأليف أصلاً، فقد يدل إما على جوهر، وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على موضوع، وإما على أن يكون له، وإما على يفعل، وإما على ينفعل». ص ٥٣.

- Aristote, Organon, 5, les Topiques, tra. Et notes J. Tricot, vrin, 1997 «Ces catégories sont au nombre de dix :Essence, Quantité, Qualité, Relation, Lieu, Temps, Position, Possession, Action, Passion». p 20.

أن يتصور موجوداً غريباً عنها. ويقدمون في صورة مجازية المقولات العشر، إذ يشبهونها ببستان فيه عشر شجرات، وفي كل شجرة عدة فروع، وعلى كل فرع عدة غصون، وعلى كل غصن عدة قضبان، وعلى كل قضيب عدة أوراق، وتحت كل ورقة عدة ثمار، ولكل ثمرة طعم ولون ورائحة لا تشبه الأخرى. ومن ألم بالمقولات العشر في عناصرها، يصبح كصاحب هذا البستان الذي يحيط بما فيه من نظرة واحدة [(١)]. كما أن الفارابي دافع على العدد «عشرة» نفسه للمقولات، إذ يعتبر أن الجوهر جنس واحد عال، وتحته أنواع متوسطة إلى أن ننتهي إلى أنواع أخيرة تحت كل واحد منها أشخاص. والأعراض تسعة أجناس عالية، وتحت كل جنس أنواع إلى أن ننتهي إلى أنواع أخيرة، أو ما يسمى نوع الأنواع الذي ليس تحته نوع. فالأجناس العالية إذن عشرة، لا أقل من ذلك ولا أكثر، وهي: الجوهر، والكمّ، والكيف، والإضافة، والمتى، والأين، والوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل [(٢)]. ويوضح أبو نصر في رسالته الثانية حول **جوابات لمسائل سئل عنها** الطريقة التي اعتمدها أرسطو في حصر عدد المقولات في عشر حيث يشير إلى أن الحكيم لما بحث عن حقائق الموجودات، وجد أن بعضها جوهر قائم بذاته لا يحمل أصلاً على شيء، بل تحمل عليه بقية الأعراض. ثم بحث في أمر هذه الأعراض وأجناسها، فوجد الجوهر ذا مقدار ما، فجعله جنساً وصيره مقولة «الكمّ». ثم وجد للجواهر أحوالاً تتغير من بعضها إلى بعض، فجعل ذلك أيضاً جنساً، وسماه مقولة «الكيف». ثم وجد الجوهر الواحد ينسب إلى جوهر باسم أو لفظ، وتعرف ماهيته بالقياس إلى ماهية الآخر، مثل «الأب والابن»، «السيد والعبد»، فجعله جنساً وصيره مقولة «الإضافة». ولما وجد الجوهر في زمان، جعل ذلك جنساً وسماه بمقولة «المتى» حتى يسأل بها عن زمانه. ثم وجد الجوهر أيضاً في مكان، فجعله جنساً وصيره مقولة «الأين» ليسأل بها عن مكانه. ثم وجد الجوهر في أوضاع مختلفة حتى أن بعض أجزائه في مواضع

---

(١) أنظر في هذا السياق تصدير إبراهيم مدكور لكتاب المقولات لابن سينا، تحقيق: قنواتي، الخضيري، الأهواني، سعيد زايد، م. ن. ص ١٢.

- Voir, Madkour (I), l'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Op. Cit., p 86.

(٢) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، م. ن. ص ٩٠.

من مكانه المطيف به في وضع واحد، فيتغير ويتبدل أمكنة تلك الأجزاء في وضع آخر، فجعل ذلك المعنى جنساً وسماه بمقولة «الوضع». ولما وجد الجوهر يؤثر في بعض الجواهر التي هي غيره بالشخص، جعل ذلك المعنى جنساً وصيره مقولة «أن يفعل». وبالمقابل لما وجد الجوهر يتأثر عن غيره، جعل ذلك جنساً آخر وسماه مقولة «أن ينفعل». وأخيراً، لما وجد الجوهر يطيف به كلّه أو ببعضه جوهر آخر، وينتقل بانتقاله، جعل هذا المعنى جنساً وصيره مقولة «له». فهذه بالجملة الأجناس أو المقولات العشر [1]. ويؤكد يحيى بن عدي على أن عدد المقولات عشر دون أن يحترم ترتيبها في مقالة بعنوان: «**مقالة في أن المقولات عشر لا أقل ولا أكثر**»، حيث يشير فيها إلى أنه لما كانت الجواهر المركبة منها هيولانية لزم أن تكون كائنة. والكون لا سبيل إلى وجوده إلا بالحركة، لذلك وجب ضرورة وجود مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل». ومادام كل منفعل أو متحرك جسم، وكل جسم ذو أجزاء وجب وجود مقولة «الكمية». وبما أن كل حركة لابد لها من زمان، وجب وجود مقولة «المتى». ومن الأجسام ما هي داخلة في أجسام غيرها مطيفة بها، وجب وجود مقولة «الأين». ومادامت الجواهر الهيولانية قد تحدث لها معان بعد أن لم تكن لها، وجب وجود مقولة «له». وبما أن مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» إنما تكونان عن الطبيعة المتشوقة نحو غايات ما - إذا بلغتها قطعت الفعل والانفعال وسكنت- وجب وجود مقولة «الكيفية» مادامت هي غاية الفعل والانفعال. وبوجود هذه المقولات يتطرق العقل إلى الجمع بين اثنين منها، والنظر في النسبة التي بينها من المفارقة والموافقة، أو غير ذلك من الإضافات، وجب وجود مقولة «الإضافة». وأخيراً بما أن الجوهر المركب جسم -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- فإن كل جسم ذو أجزاء، وجب أن يكون لأجزائها وضع ما، ومن ثم، ضرورة وجود مقولة «الموضوع» أو «الوضع» [2]. كما أن ابن باجة يرى أن اسم «مقولة» إذا قيل بمعنى خاص فإنه

---

(١) الفارابي، رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط. ١، بيروت، ١٩٨٧، ص ٩٩- ١٠١.

(٢) يحيى بن عدي، مقالات فلسفية، ضمن مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، دراسة وتحقيق، سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨، ص ١٨٠- ١٨١.

يدل على معنى كلي مفرد يستند إلى شيء محسوس ويعلم بغير استدلال، ويعبر عنه بلفظ ما، فإن مجموع هذه المعاني الكلية عشرة لا أقل من ذلك ولا أكثر [1]. إلا أن الكثير من الشراح والدارسين اختلفوا حول عدد المقولات الأرسطية، فهناك من يرى أن عدد المقولات يفوق العشر، ولاسيما منهم أصحاب المذهب الذري الذين ينظرون إلى المقولات باعتبارها «جواهر فردة» (Substances unies) لامتناهية وقابلة للخلق والإبداع بدون انقطاع، ومعزولة بعضها عن بعض لنفي كل علة طبيعية، وجعل العالم يتكون من جواهر منفردة ذات علل ميتافيزيقية. ومن ثم، فليس هناك «خط» ولا «سطح» ولا «متصل» ولا «منفصل» ولا «زمان» ولا «إضافة». وإن وجدت هذه الأمور، فهي مجرد مظاهر واعتبارات ذهنية وأمور وهمية فقط. فكل ما في العالم سوى جواهر فردة قابلة للخلق باستمرار.

أما الرواقيون فقد اختزلوا المقولات العشر الأرسطية في أربع فقط، وهي: «الجوهر»، «الكم»، و«الكيف»، و«الإضافة». بدليل أن بقية المقولات الأخرى تدخل تحت مقولة الإضافة، وأن مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» تدخلان في مقولة الكيف [2]. وهناك من اختزل عدد المقولات في سبع حيث اعتبر مقولات «الأين» و«المتى» و«له» من المضاف. وهناك من أدرج مقولة «الوضع» ضمن مقولة الإضافة، ومن ثم جعل عدد المقولات ست. وآخرون يدرجون مقولة «أن يفعل» ضمن المضاف، مادامت تقال بالإضافة إلى «أن ينفعل»، وبالتالي صار عندهم عدد المقولات خمساً. وهناك من يجعل معنى «أن يفعل» و«أن ينفعل» مطابقاً لمعنى الفاعل والمفعول. ولما كان الفاعل والمفعول من المضاف ظنوا أن مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» من المضاف، وصارت عندهم المقولات أربعاً. وأخيراً هناك من

---

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، ضمن التعاليق المنطقية لابن باجة، تحقيق وتقديم محمد إبراهيم ألوزاد، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٧، « والمقولة إذا قيلت بخصوص هي معنى كلي مفرد، مستند إلى محسوس لا يعمه معنى غيره، معلوم بغير استدلال، يدل عليه لفظ ما. ومجموع هذه الأوصاف وجد في عشرة معان فقط». ص ٥٦.

(٢) أنظر في هذا الباب تصدير ابراهيم مدكور لكتاب المقولات لابن سينا، م.ن. ص ٩-١٠.

- Voir, Madkour I, l' Organon d 'aristote dans le monde Arabe, Op. Cit., p 84.

اختزل عدد المقولات في اثنتين: «جوهر» و«عرض» واعتبرها «جوهراً» و«عرضاً» فقط [1]. أما في العالم العربي، فإن العدد العشر للمقولات تم رفضه كلياً من قبل المتكلمين الذين اختزلوه في ثلاث مقولات، وهي: «الجوهر أو الذرة»، و«الكيف أو العرض»، و«المكان». أما بقية المقولات الأخرى فهي مجرد موجودات وهمية أو تصورات ذهنية ليس لها أي وجود واقعي. كل هذا دفاعاً عن أطروحة القول بنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ»، أو ما يسمى بـ«الجواهر الفردة» لنفي كل علة طبيعية وفسح المجال للعلل المتافيزيقية خلافاً للفلسفة الأرسطية عموماً التي تؤسس العالم على علل ومبادئ طبيعية، خصوصاً مبدأي: المادة والصورة [2]. لكن أغلب الترجمات والتعاليق القديمة والحديثة تكاد تتفق على أن عدد المقولات عشر، وهي: الجوهر، والكم، والإضافة، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل. إلا أن السؤال الذي يمكن أن نثيره في هذا السياق مفاده: هل لائحة المقولات العشر توجد كاملة في فكر أرسطو أم أن حصر عددها في عشر كان اعتباطياً؟

هذا الإشكال كان محط سجال بين الفلاسفة في القرن ١٩، ذلك أن «برنطانو» (Bréntano) و«برنـدي» (Brandis) و«زلير» (Zeller) من أنصار الأطروحة الأولى التي ترى أن العدد عشر للمقولات حدده أرسطو بشكل دقيق ومضبوط. أما «برنتل» (Brantl)

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، م. ن. «وقوم يسمّون أصناف النسب كلها إضافة، ويجعلونها جنساً يعم مقولات النسب. فتصير المقولات عندهم سبعاً: ما هو هذا المشار إليه الذي لا في موضوع ولا على موضوع، وكم هو، وكيف هو، وما يعرّف فيه أنه يفعل، وما يعرّف فيه أنه ينفعل، ووضعه، وإضافته إلى شيء ما. وآخرون أدخلوا وضعه في الإضافة وأنه مضاف، فصيّروا المقولات ستاً... وآخرون يرون في أن يفعل أنه إنما يقال بالإضافة إلى أن ينفعل، فتحصل المقولات عندهم خمساً... وآخرون يظنون أن معنى أن يفعل وأن ينفعل هو الفاعل والمفعول، ولما كان هذان من المضاف ضنوا أن المقولتين جميعا من المضاف، فتكون المقولات عندهم أربعة... وقوم يزعمون أن المقولات اثنتان، ما هو هذا المشار إليه، وعرضه، ويسمّون ما هو هذا المشار إليه «الجوهر». فجعلوا المقولات اثنتين: الجوهر والعرض» ص ٩٢ - ٩٣.

(٢) بخصوص موقف المتكلمين من المقولات الأرسطية وعددها، أنظر:

- Madkour (I), l' Organon..., Op. Cit., p 88-89.

فهو من أنصار الأطروحة الثانية القائلة بأن العدد عشر حدّد اعتباطياً (١). إلا أن «بيير أوبنك» (Aubenque P.) يميل إلى هذه الأطروحة الثانية، لأن اسم «الموجود» له دلالات متعددة وعدد لامتناهٍ من المعاني (٢). لذلك نتساءل: لماذا حصر أرسطو عدد المقولات في عشر؟ وكيف أثبت ذلك؟

يبدأ أرسطو أولاً في كتاب المقولات بتصنيف الألفاظ إلى دالة وغير دالة. فالألفاظ الدالة في نظر أرسطو صنفان: «بعضها يقال بتأليف، مثل: «الإنسان يجري»، وبعضها يقال بغير تأليف، مثل: «الإنسان»، «الثور»، «يجري»، «يغلب» (٣). فقد خصص كتاب المقولات للحديث عن الألفاظ الدالة التي تقال بغير تأليف، وأرجأ الحديث عن الألفاظ الدالة التي تقال بتأليف إلى الكتاب الثاني من منظومته المنطقية، وهو كتاب «العبارة»، وذلك تمشياً مع طرق تعليم أرسطو الذي يبدأ فيه من البسيط إلى المركب. لكن أرسطو لا ينتقل مباشرة من الحديث عن الألفاظ الدالة التي تقال بغير تأليف ليفصل القول في مقولة مقولة، وتحديد معانيها، وذكر خصائصها وأقسامها، وعلاقة بعضها ببعض، بل يعرج للحديث عن قسمة أخرى تتعلق بالموجودات حسب الألفاظ التي يستدل بها عليها. هذه الموجودات تنقسم في نظر المعلم الأول إلى أربعة أقسام أساسية، وهي: «موجودات كلية»، و«موجودات جزئية»، و«موجودات جوهرية»، و«موجودات عرضية». ومن ثمة، يمكن الحديث عن جواهر كلية، وأعراض كلية، وجواهر جزئية، وأعراض جزئية، أي عن الجوهر الكلي، والعرض الكلي، والجوهر الجزئي، والعرض الجزئي. فما التمييز الذي يقيمه أرسطو بين هذه الموجودات الأربعة؟ وما الأساس الذي يعتمده في التمييز بين الجوهر والعرض، سواء كان كلياً أو جزئياً؟

سوف نرجئ النظر في هذه الإشكالات إلى حين تفصيل القول في مقولة «الجوهر»،

---

(1) Aubenque P., le problème de lêtre chez Aristote, Puf, 3ème éd. 1997, note n°5, p 164.

(2) Ibid. p 189.

(3) Aristote, Catégories, tra. Tricot, «Parmi les expressions, les unes se disent selon une liaison, et les autres, sans liaison, les unes sont selon une liaison: par exemple l'homme court, l'homme est vainqueur; les autres sont sans liaisons: par exemple, homme, bœuf, court, est vainqueur» p 2-3.

ونكتفي بالإشارة إلى أن الجوهر هو الذي «لا يوجد في موضوع»، لأنه يتقوم بذاته ولا يحتاج إلى من يقومه. أما العرض فهو الذي «يوجد في موضوع»، لأنه يحتاج إلى موضوع لكي يتقوم [1].

لا يقف أرسطو عند حدود قسمة الموجودات إلى أربعة أقسام، حتى لا يسقط في التصور الأفلاطوني الذي يعتمد «طريق القسمة» في استنباط الحد، بل يتجاوز ذلك إلى «طريق التركيب». ذلك، أن أرسطو يجمع بين هذه الموجودات الأربعة ليحصل على المقولات العشر. وهذا بيّن من خلال القيام بعملية الجمع بين الأعداد من واحد إلى أربعة، فإننا نحصل لا محالة على العدد عشرة، إذ يمكن أن نرمز إلى ذلك بالعملية الحسابية التالية: (١+٢+٣+٤ = ١٠). ومن هنا يتبين لنا أن عدد المقولات الأرسطية هو عشر، لا أقل من ذلك ولا أكثر، خلافاً لما يذهب إليه بعض الشراح والدارسين القدامى والمحدثين [2].

إذا كان عدد المقولات الأرسطية عشر، كما يثبت ذلك الشراح القدامى ويصادر عليه فلاسفة الإسلام، فإنهم اختلفوا في ترتيبها وانحرفوا عن التقليد الأرسطي. فالمعلم الأول يرتب مقولة «الإضافة» بعد مقولة «الكم»، وقبل مقولة «الكيف»، وذلك في ثنايا كتاب **المقولات** حيث يفصل القول في مقولة «الإضافة» في الفصل السابع من الكتاب، وله في ذلك ما يبرره وسنعمل على بيانه في موضعه المناسب أثناء الحديث عن مذهب المقولات. لكنه لا يحترم هذا الترتيب في **ما بعد الطبيعة** خصوصاً **مقالة «الدال»** حيث يتناول أرسطو مقولة «الكيف» قبل مقولة «الإضافة». وفي **مقالة «النون»** يتحدث عن «الكيف» و«الكم» و«الإضافة» قبل «الجوهر». الشيء الذي يدل على أن أرسطو لم يهتم بمسألة ترتيب المقولات حسب معيار دقيق، وهذا ما دفع بالشراح القدامى، نخص بالذكر «سامبلقيوس» في تعليقه على كتاب المقولات لأرسطو إلى تناوله في بداية كل فصل مسألة مرتبة المقولة التي يدرسها ضمن لائحة المقولات. لذلك يرى كانط في كتاب **نقد العقل الخالص** أن

(١) بصدد هذا التقسيم الرباعي الموجودات، أنظر تعليق Ammonios الوارد ضمن كتاب:

Aristote, les attributions, tra. et annot. Pelletier, Op. Cit., p 92-93.

(2) Ammonius, on Aristotele categories, tra. by S. Marc Cohen & Gareth B., Matthewes, Op. Cit., p 33-34.

أرسطو رتب المقولات العشر ترتيباً اعتباطياً وغير خاضع لأي معيار دقيق مما يبرر غياب خيط ناظم للمقولات الأرسطية.

II - اختلاف الشراح والدارسين حول مضامين كتاب المقولات لأرسطو

٢ . ١ تأويلات الشراح القدامى لمضامين كتاب المقولات

اختلفت الشروحات والتعاليق المقترحة، سواء منها القديمة أو الحديثة حول مضامين كتاب المقولات لأرسطو. فهناك من الشراح والدارسين من يشوه المشروع العلمي والفلسفي للمقولات، إما ليجعل الكتاب عرضاً ذا طبيعة نحوية، وإما مؤلفاً في الميتافيزيقا، وإما دراسة في منطق القضايا [1]. «ففورفوريوس» يتساءل في تعليقه [2] على كتاب **المقولات** لأرسطو حول موضوع هذا الكتاب وعن القصد النهائي من ورائه ليتجنب انتقادات أفلوطين (Plotin) الذي ينظر إلى النص الأرسطي على أنه عديم الفائدة وبدون موضوع. لذلك يعتبر «فورفوريوس» أن غرض أرسطو من المقولات، دراسة «ما يدل على الموجود»، بمعنى ينبغي النظر إلى هذه الأجناس العليا للوجود «كأصوات بسيطة تدل على أشياء»، أي ألفاظ

(1) Aristote, les attributions, tra. et annot. Y. Pelletier, Op. Cit., «Quant aux interprétations divers proposées, elles ont le défaut qu'Ammonios reprochait déjà à celles de son temps: elles altèrent toutes plus ou moins le propos véritable des attributions, pour en faire tantôt un exposé de nature grammaticale, tantôt un traité de métaphysique, tantôt une étude de logique propositionnelle», p 10.

(2) Concepts et catégories dans la pensée antique, Op. Cit. « Porhyre, comme on le sait, est l'auteur de deux commentaires différents consacrés au traité aristotélicien: le commentaire adressé à Gedalius, (malheureusement perdu, mais dont nous trouvons des témoignages importants chez Dexippe et chez Simplicius), et le commentaire par questions et réponse». p 37.

تـدل علـى أشـياء بواسـطة مفاهيـم. الأطروحـة نفسـها يدافـع عنهـا «سـامبلقيوس» فـي تعليقـه [1]. أمـا «أمونيـوس» فقـد لاحـظ وجـود تبايـن كبيـر بيـن الشـراح القدمـاء حـول المضاميـن المنطقيـة والفلسـفية لكتـاب **المقـولات**، الأمـر الـذي دفـع بـه قبـل أن يقـدم تصـوره الخـاص إلـى التمييـز بيـن ثلاثـة مواقـف متباينـة حـول المقـولات الأرسـطية:

الموقـف الأول يـرى أن غـرض أرسـطو مـن كتـاب **المقـولات**، تحديـد كلمـات، وحجـة أصحـاب هـذا الموقـف العبـارة الـواردة فـي مقدمـة الكتـاب، التـي مفادهـا: «مـا يقـال يكـون تـارة مركبـاً، وأخـرى غيـر مركـب».

الموقـف الثانـي يـرى أن غايـة الحكيـم مـن كتـاب المقـولات، تحديـد أشـياء، وحجتهـم فـي ذلـك قـول أرسـطو فـي سـياق حديثـه عـن أقسـام الموجـودات، خصوصـاً منهـا «الجواهـر الكلية»: «مـن بيـن الموجـودات، بعضهـا يقـال علـى موضـوع، وليسـت فـي موضـوع».

أمـا الموقـف الثالـث فيذهـب إلـى القـول: غـن هـدف أرسـطو مـن المقـولات، تحديـد تصـورات، ودليلهـم فـي ذلـك عبـارة أرسـطو التـي قالهـا بعـد الانتهـاء مـن كلامـه فـي المقـولات العشـر، والتـي مفادها: « بالنسـبة إلـى الأجنـاس، مـا قلنـاه كافيـاً» [2].

إذا تأملنـا بدقـة هـذه المواقـف الثلاثـة، فإننـا نجدهـا غيـر متفقـة فـي تحديـد الغايـة مـن كتـاب المقـولات، ولكـن فـي الواقـع تقـول الحقيقـة نسـبياً، مثلمـا الأمـر حينمـا نريـد إعطـاء حـدٍّ للإنسـان.

---

(1) Ibid. «Quel est précisément l'objet du traité d'Aristote, demande Porphyre; quelle est sa visée ultime… Simplicius, qui dans son propre commentaire aux catégories suit fidèlement la problématique porphyrienne, explicite cette question préalable en ces termes: le traité aristotélicien prend en vue «certains termes simples, au nombre de dix, que l'on peut nommer genres, indéterminés. S'agit-il simplement des voix… ou bien des choses elles- mêmes de ce qui est proprement étant… A la question ainsi élaborée, Simplicius ne peut répondre qu'en rappelant la solution porphyrienne: les catégories dont parle Aristote doivent s'entendre comme les voix simples qui signifient les choses pour autant précisément qu'elles les signifient», p 37-38.

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، ج.١، م. ن. « التي تقال: منها ما تقال بتأليف، ومنها ما تقال بغير تأليف[...]. الموجودات: منها ما تقال على موضوع ما، وليست البتة في موضوع» ص ٣٤. « فهذا ما نكتفي به من القول في الأجناس التي إياها قصدنا» ص ٦٢.

فإن البعض يقول «حيوان»، والبعض الآخر «عاقل»، وآخرون «مائت». فكل هذه المواقف تقول الحقيقة، لكن لا أحد منها يقدم حدًا تاماً للإنسان. لذلك يمكن القول، أن من يرى أن غرض أرسطو من كتاب المقولات، دراسة ألفاظ، فإن المقصود الألفاظ التي تحمل معنى، وبالتالي، لا توجد أية دراسة عند الفلاسفة تتعلق بكلمات مجردة أو خالية من أي معنى. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الكلمات القابلة للمعنى، فإنها تدل على أشياء بواسطة تصورات. فحين نقول شيئاً ما، فإننا لا نقوله إلا بعد أن نحدد المفهوم. الأمر الذي يدل على أن الغاية من كتاب المقولات، دراسة كل هذه الأمور الثلاثة، أي الكلمات، والأشياء، والتصورات. فأرسطو يدرس الكلمات التي تدل على أشياء بواسطة مفاهيم [1]. لذلك يرى «أمونيوس» بأن كتاب المقولات لأرسطو، وإن وضع أساساً للمبتدئين، فإنه يتعلق بالأشياء القابلة للمعاني والمعروفة لدى الجميع ولا يتعلق فقط بألفاظ تدل على أشياء بواسطة تصورات كما يذهب إلى ذلك «فورفوريوس»، بل يدور حول كل هذه الأمور الثلاثة: والكلمات، الأشياء، والتصورات. بمعنى أن المقولات مجرد تصنيف للأشياء، والكلمات، والأفكار. وهذا نقاش قديم كان قائماً بين المفسرين القدماء. ذلك أن «أمونيوس» يصف أرسطو تارة بأنه يتكلم حول أشياء، وتارة أخرى حول كلمات، ولاسيما حين يستعمل أرسطو عبارتين مختلفتين، هما: «يقال على»، و«يوجد في». فحين يستعمل أرسطو العبارة الأولى «يقال

---

(1) Aristote, les attributions, tra. et annot. Y. Pelletier, Op. Cit., «Et d'abord, la question du propos. Il faut savoir que les commentateurs ont différé d'opinion à ce sujet .Certains ont cru que le philosophe détermine des mots, d'autres des choses, d'autres, encore des concepts…ceux qui croient qu'il s'agit des mots disent que c'est manifestement les mots qu'Aristote divise, lorsqu'il dit: ce qui se dit tantôt comporte composition, tantôt n'en comporte pas. Ceux qui sont en faveur des choses disent que ce sont manifestement celles-ci qu'Aristote divise lorsqu'il dit: parmi les êtres, certains se disent d'un sujet, mais ne sont en aucun sujet. Ceux qui sont en faveur des concepts disent qu'aprés avoir complété l'exposé des dix attributions, Aristote dit: à propos des genres, ce qu'on a dit est suffisant». p 77-78.

على»، فإنه يتكلم حول ألفاظ. وحين يستعمل عبارة «يوجد في»، فإن أرسطو يتكلم حول أشياء [1].

إن هذه المواقف الثلاثة هي نفسها التي يحاورها «سامبلقيوس» في تعليقه على كتاب **المقولات**. فالموقف الأول يرى أن المقولات «أصوات دالة» (Sons signifiants)، (النحويون). والموقف الثاني يرى أن المقولات «موجودات يدل عليها بواسطة هذه الأصوات» (Les étants signifiés par ces sons)، (الرواقيون). أما الموقف الثالث فيرى أن المقولات «معاني أو مونيمات» (Notions ou monèmes).

يرفض «سامبليقيوس» الموقف الأول، لأن دراسة الدال (Signifiant)، كما هو في صوره وأشكاله يندرج ضمن علم النحو. ويرفض الموقف الثاني، لأن المقولات الأرسطية ليست في ذاتها موجودات، مادامت الموجودات نفسها تتقوم بواسطتها. بمعنى أن المقولات ليست موضوعات للتجربة، بل هي شروط للتجربة. وأخيراً يرفض الموقف الثالث، لأن الأصوات لا تصبح دالة إلا في حالة كونها نشيطة وحية بفعل ما للفكر.

إن غرض «سامبلقيوس» من محاورته لهذه المواقف الثلاثة أن يركب بين هذه التأويلات الثلاثة السالفة الذكر، ويحدد المكان الذي يبحث فيه عن وضع مناسب للمقولات. إن هذا الوضع في نظره لا يوجد في علم النحو، بل يوجد داخل المنطق

(1) Richard Sorabji, Introduction, in Ammonius, on Aristotle Categories, Op. Cit., «In Ammonius, we find agreement with Porphyry that the Categories is designed for beginners. It is therefore concerned not with Platonic Forms, but with things perceptible to the senses and familiar to the masses… But as to Porphyry's idea that Aristotle is talking about words which signify things through the medium of concepts, Ammonius claims that Aristotle is talking about all three: words, things and concepts. Hence Ammonius describes him as talking about things, sometimes as talking about words. Where Aristotle uses two different expressions, «said of» and «is present in», Ammonius suggests that he employs the first expression (said of) to show that he is talking about words which are said, while he employs «is» to show that he is talking about things». p 2-3.

والأنطولوجيا ونظرية المعرفة، لأن علم النحو حسب أرسطو ليس له مبادئ يقوم عليها كغيره من العلوم الأخرى [1].

أما يوحنا النحوي (Philopon) فيرى أن **كتاب المقولات** لأرسطو يهتم أساساً بدراسة المعاني الكلية المفردة التي هي الموضوع الأولي للمنطق. فإذا كانت الغاية من الأرجانون دراسة البرهان، والبرهان قياس ما، وجب معرفة ما القياس. وإذا كان القياس يتركب من مقدمات، وجب معرفة المقدمات التي هي قضايا تتألف من موضوعات ومحمولات [2]. لذا وجب أولًا معرفة المعاني المفردة التي تقال بغير تأليف، وهي التي يصطلح عليها بـ«المقولات» باعتبارها محمولات، مادام المعنى القديم للمقولة كمصطلح تقني عند أرسطو يرادف معنى «الحمل»، ومن ثم، فإن **كتاب المقولات** لأرسطو جزء لا يتجزأ من الأرجانون الأرسطي، بل هو أول كتاب ينبغي البدء بدراسته.

٢ . ٢ المقولات موضوع علم ما بعد الطبيعة

أما فلاسفة الإسلام، فقد اختلفوا أيضاً في موضوع هذا الكتاب. فأبو نصر الفارابي في **كتاب الحروف** لا ينظر إلى المقولات نظرة صاحب صناعة المنطق، بل نظرة صاحب علم ما بعد الطبيعة. ذلك، أن المقولات ليست موضوعاً لعلم المنطق فحسب، بل هي الموضوعات الأول لجميع الصنائع المنطقية وجميع العلوم الفلسفية، ولعلم ما بعد الطبيعة بخاصة [3]. كما أن المقولات في نظره مجرد حروف يسأل بها عن الشيء: «متى» يسأل بها

(1) concepts et catégories dans la pensée antique, P. Aubenque, (dir) Op. Cit., p 8.

(2) Philopon J., dans Hamelin O., Le système d'Aristote, Vrin, Paris 1976. «Nous voulons connaître la démonstration. Mais la démonstration est une sorte de syllogisme; nous devons donc chercher, avant de nous attacher à la démonstration, ce que c'est que le syllogisme pur et simple. Le syllogisme pur et simple est, comme l'indique son nom, quelque chose de composé… Il faut donc commencer par apprendre de quels éléments il se compose: ces éléments sont les propositions. Celles-ci se composent de sujets et d'attributs». p 96-97.

(٣) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، ص ٦٦.

عـن الزمـان، و«أيـن» عـن المـكان، و«كـم» عـن الكميـة، و«كيـف» عـن الكيفية...إلـخ [1]. ويشـاركه فـي هـذا الموقـف ابـن سـينا الـذي يميـل إلـى القـول بـأن كتـاب المقـولات ينـدرج ضمـن علـم مـا بعـد الطبيعـة، بدليـل أن كتـاب المقـولات يهتـم أساسـاً بدراسـة الأمـور الموجـودة فـي الذهـن أو خـارج الذهـن، ومـن ثـمَّ، فهـو يدخـل ضمـن الميتافيزيقـا التـي تـدرس «الموجـود بمـا هـو موجـود». والدافـع الـذي دفـع بابـن سـينا إلـى مثـل هـذا القـول هـو أن أرسـطو أسـهب الحديـث فـي المقـولات فـي كتـاب **مـا بعـد الطبيعـة**، خصوصـاً **مقالـة «الـلام»** التـي تختـص بدراسـة هـذا الموضـوع الميتافيزيقـي. كمـا أن المنطـق فـي نظـر ابـن سـينا لا يفيـد فـي دراسـة المقـولات التـي تتطلـب منـا معرفـة خواصهـا وعددهـا، وأنهـا غيـر متداخلـة بعضهـا ببعـض، وأن الأولـى منهـا جوهـر، والباقيـة أعـراض. وكل ذلـك لا تعيـن صناعـة المنطـق علـى فهمـه فـي شـيء [2]. إلا أن مـا يميـز ابـن سـينا عـن الفارابـي، هـو القـول بـأن المقـولات موضـوع دراسـة لحقـول معرفيـة متعـددة، منهـا: مـا بعـد الطبيعـة، السـيكولوجيا، واللغـة [3].

نخلـص ممـا تقـدم ذكـره، إلـى أن ابـن سـينا يريـد إقصـاء مذهـب المقـولات مـن صناعـة المنطـق، وإدراجـه ضمـن حقـول معرفيـة أخـرى (علـم مـا بعـد الطبيعـة، والسـيكولوجيا، واللغـة) لأن معرفـة المقـولات، سـواء مـن حيـث دلالتهـا علـى الأشـخاص الجزئيـة، أو الأنـواع، أو الأجنـاس، ليسـت بكثيـر نفـع فـي صناعـة المنطـق، ولا فـي أي علـم مـن العلـوم الأخـرى، بـل إن

(١) الفارابي، كتاب الحروف، م.ن. ص٦٢

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. «... ويجب أن تعلم أن كل ما يحاولون به إثبات العدد لهذه العشرة، وأنه لا علم لها، وأنه لا تداخل فيها، وأن لكل واحدة منها خاصية كذا، وأن تسعة منها مخالفة للواحد الأول في أنه جوهر وهي أعراض، وما أشبه ذلك، فإنها مجتلبة من صناعات أخرى، ومقصر فيها كل التقصير. إذ لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا بالاستقصاء، و لا سبيل إلى الاستقصاء إلا بعد الوصول إلى درجة العلم الذي يسمى فلسفة أولى». ص ٦. و انظر كذلك ، تصدير ابراهيم مدكور لكتاب المقولات لابن سينا، م.ن. ص ٦.

(٣) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. «...أما من جهة كيفية الوجود، فإلى الفلسفة الأولى، ومعرفتها [يقصد المقولات] من جهة تصور النفس لها، فإلى حد من العلم الطبيعي يعاقب الفلسفة الأولى، ومعرفة أنها تستحق ألفاظا توقع عليها، فإلى صناعة اللغويين»، ص ٥.

- Voir, Madkour I. L' Organon dans le monde Arabe, Op. Cit., p 80

مذهب المقولات فن دخيل في صناعة المنطق، لأن المتعلم للمنطق يمكن أن ينتقل من معرفة الألفاظ المفردة إلى القضايا والقياسات والبراهين دون معرفة المقولات العشر [(١)]. ورغم إقصاء ابن سينا، وقبله الفارابي، مذهب المقولات من صناعة المنطق واعتباره فناً دخيلاً، إلا أنه يرى أن للمقولات دوراً أساسياً في «نظرية الحدّ»، فإذا أردنا أن نحدّ شيئاً ما يجب أن ندرجه ضمن المقولة أو الجنس الذي ينتمي إليه لمعرفة خصائصه [(٢)]. وهذا ما يشير إليه إبراهيم مدكور نقلًا عن ابن سينا [(٣)].

بالرغم من أن ابن سينا يحاول بشتى الطرق بيان حدود ونقائص مذهب المقولات، لإبعاده عن صناعة المنطق، والنظر إليه كمبحث من مباحث علم ما بعد الطبيعة، فإن أبا علي يهتم بالشرح والتعليق على كتاب المقولات لأرسطو في كثير من نصوصه، بل أكثر من ذلك، يضيف إليه مادة غزيرة لم يسبق للحكيم أو لشراحه ودارسيه أن قالوا بها. ومع ذلك، فإن لابن سينا موقفاً سلبياً من **كتاب المقولات**، إذ ينظر إليه على أنه لم يوضع على سبيل

---

(١) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م.ن. «... وللألفاظ المفردة أحوال أخرى، وهي دلالتها على الأمور الموجودة أحد الوجودين اللذين بيناهما حين عرفنا موضوع المنطق. ولا ضرورة البتة إلى معرفة تلك، أعني في أن نتعلم صناعة المنطق، ولا شبه ضرورة، لا من جهة حال دلالتها على الأشخاص الجزئية، فإن ذلك مما لا ينتفع به في شيء من العلوم أصلاً، فضلاً عن المنطق، ولا من جهة دلالتها على الأنواع، لأن هذا أمر لم يعن به أحد في صناعة المنطق، وتمت صناعة المنطق دون ذلك، ولا جهة حال دلالتها على الأجناس العالية، التي جرت العادة بتسميتها مقولات». ص ٤

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م.ن. «... نعم ههنا شيء واحد وهو أن المتعلم قد ينتفع بهذا التلقين [يقصد مذهب المقولات] انتفاعاً من وجه، وهو أنه تحصل له إحاطة ما بالأمور، ويقتدر على إيراد الأمثلة». ص ٥.

(3) Madkour I., L'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Op. Cit.. «Une seule chose est à noter cependant: l'étude des catégories peut nous servir dans la formation des définitions. En définissant un objet, on le ramène à sa catégorie ou à son genre supérieur, au moyen duquel on peut en connaître les caractères propres; lorsqu'on définit, par exemple, un objet désignant la relation, la substance, la quantité ou la qualité, on n'a qu'à se reporter aux propriétés de ces catégories». p 80.

التعليم، بل على سبيل الوضع والتقليد، وبالتالي ينصح القارئ بضرورة الابتعاد عنه حتى لا يشوش على تعليمه [1].

أما في العصر الحديث، فقد أصبح مذهب المقولات الأرسطية من جديد موضوع نقاش ومقاربات مختلفة، إذ انصب الاهتمام إما على إقصائه وإما تعويضه. وهكذا، فإن «بكون» (Bacon) مثلًا، يرى أن أرسطو أراد أن يشيد عالماً بمقولاته. أما مناطقة «بور رويال»[*] (Port-Royal)، من بينهم «برنتال»، الذين يدافعون على أطروحة القول بأن عدد المقولات تم اختياره اعتباطياً، وأن لكل واحد الحق في ترتيب موضوعات العالم بطريقته الخاصة. وقد وضعوا تحت تأثير ديكارتي تصنيفاً للمقولات مخالفاً لتصنيف أرسطو. خلافاً لبرنطانو وبرندي وزلير الذين يرون أن لائحة المقولات العشر كانت كاملة في فكر أرسطو، أما كانط فينظر إلى المقولات كأنماط كلية، والتي بفضلها يؤسس العقل أحكامه. وقد وضع نسقاً جديداً للمقولات يشمل أربع مقولات أساسية، وهي: الكمّ، والكيف، والإضافة، والجهة [2]

(١) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م.ن. « ... إن هذا الكتاب وتقديمه ، مع أنه ليس بكثير النفع، فإنه ربما ضر في بادئ الأمر، فما أكثر من شاهدته قد تشوشت نفسه بسبب قراءته هذا الكتاب، حتى تخيل منه أموراً لا سبيل إلى تحققها على كنهها في هذا الكتاب، فانعقدت له خيالات مصروفة عن الحقيقة، وانبنت له عليها مذاهب وآراء دنست بذلك نفسه، وانسطر في لوح عقله ما لا ينمحي بانسطار غيره، وإذا خالطه شوشه». ص ٨

(*) ارتبطت مدرسة Port-Royal بمؤلف ظهر سنة ١٦٦٢ بعنوان «المنطق أو فن التفكير»، وقد عرف هذا النص انتشاراً واسعاً وترجم إلى عدة لغات.

Robert Blanché; la logique et son histoire, Op. Cit., p 179.

(٢) ورد هذا المفهوم عند أرسطو وقسم الجهات المنطقية إلى قسمين: الضرورة والإمكان، باعتبار أن القضايا ثلاثة أنواع: قضايا تقريرية غير موجهة، مثل سقراط إنسان. وقضايا ضرورية، مثل: من الضروري أن يكون المطر قد نزل. وأخيراً قضايا ممكنة، مثل: من الممكن أن يكون القطار قد وصل. لكن مناطقة العصور الوسطى (السكولائيين) قد جعلوا الجهات أربعاً، حيث أضافوا جهة الامتناع، مثل: من الممتنع أن يكون الجماد متكلماً. (انظر، محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط. ٢، ١٩٩١، ص ٤٧).
- يعرف ابن رشد لفظ «الجهة» في قوله: «الجهة هي اللفظة التي تدل على كيفية وجود المحمول للموضوع، مثل قولنا: «الإنسان واجب أن يكون حيواناً» أو «ممكن أن يكون فيلسوفاً»». تلخيص

=

(modalité) التـي يقصـد بهـا كانـط «وظيفـة» الأحـكام التـي خاصيتهـا المميـزة أنهـا لا تسـاهم بـأي شـيء فـي مضمـون الحكـم، بـل تتعلـق فقـط بقيمـة «الأداة» فـي علاقتهـا بالفكـر بشـكل عـام [1]. وكل مقولـة مـن هـذه المقـولات الأربـع تشـمل ثـلاث لحظـات، فالكـم يشـمل الكلـي، والجزئـي، والفـردي. والكيـف يتضمـن الإثبـات، والنفـي، واللامتناهـي. أمـا الإضافـة فتشـمل الحملـي، الافتراضـي، الشـرطي. وأخيـراً، فـإن الجهـة تتضمـن، الظنـي، والتقريـري، والضـروري. هـذه اللائحـة فـي نظـر «روبيـر بلانشـيه» (Robert Blanché) ليسـت تامـة، مادمنـا لا نجـد فيهـا موضعـاً للأحـكام التـي قـد تكـون فـي الآن نفسـه افتراضيـة وسـلبية، أو شـرطية وجزئيـة، كمـا يذهـب إلـى ذلـك «كنيـل» [2] (Kneale). أمـا «هاملتـون» وبعـده «زيليـر» فيريـان أن كتـاب **المقـولات** لأرسـطو يقـوم علـى تسـاؤلات ميتافيزيقيـة، وبالتالـي، يجـب فصلـه مـن الأرجانـون [3].

=

كتاب العبارة تحقيق: جبرار جيهامي، المجلد ٢ و٣، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٦، ص١١٧.

- بخصوص القضايا ذوات الجهة، انظر أرسطو، كتاب التحليلات الأولى، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق أرسطو، ج. ١، دار القلم، بيروت، ص ١٤٣ - ١٤٧.

- حول منطق الجهات والمعيار الذي اعتمده أرسطو في التمييز بين الجهات الأربع للقضايا، أنظر تصدير Jean-Louis Gardies لكتاب:

Essai sur la logique des modalités, philosophie d' aujourd'hui, presse universitaire de France, 1ère édi. 1979, p 11-41.

(1) Lalande André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, vol.1, Puf, 1991, p 636.

(2) Blanché Robert, La logique et son histoire d'Aristote à Russel, collection U, Armand Colin, Paris, 1970, «Kant...par sa table des jugements ramenés à quatre titres dont chacun contient trois moments: quantité (universels, particuliers, singuliers), qualité (affirmatifs, négatifs, indéfinis), relation (catégoriques, hypothétiques, disjonctifs), modalité (problématiques, assertoriques, apodictiques)... Rien ne garantit que le soit complet, ni que n'importe quel jugement puisse être situé dans l'un des trois moments de chaque titre, ni qu'il puisse l'être conjointement avec sa situation dans un titre voisin: y a-t-il place, par exemple, pour des jugements qui seraient à la fois hypothétiques et négatifs, ou disjonctifs et particuliers». p 247.

(3) Madkour Ibrahim, l'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, Op. Cit., p 77.

٢.٣ المقاربة اللغوية للمقولات

ابتداءً من القرن ١٩ بدأت القراءات والتأويلات للمقولات الأرسطية تنصب على البعد اللغوي والنحوي بوجه خاص، ولاسيما منذ أن نشر الباحث الألماني «ترندلنبرغ» (Trendelemburg) دراستين حول المقولات الأرسطية: الأولى بعنوان «**المقولات الأرسطية**» سنة ١٨٣٣، والثانية بعنوان «**تاريخ المقولات**» سنة ١٨٤٦. وانطلاقاً من هذين الكتابين، فإن الأبحاث والدراسات حول المقولات الأرسطية أخذت منحى جديداً معززة في الوقت ذاته بالتطور الذي لحق الفيلولوجيا واللسانيات. ذلك أن «ترندلنبرغ» هو أول من أكد أن المقولات الأرسطية تعكس نظاماً لغوياً، حيث أشار إلى التأويل النحوي للمقولات: «فالجوهر» يعكس الصورة النحوية للمبتدأ، و«الكم والكيف» يعكسان صوراً مختلفة للنعت، و«الإضافة» تعكس صيغة اسم التفضيل، ومقولة «أن يفعل» تعكس صيغة الفعل المبني للمعلوم، ومقولة «أن ينفعل» تعكس صيغة الفعل المبني للمجهول، ومقولة «له» تعكس صيغة الفعل الماضي [(١)]. لذلك، يمكن القول بأن «ترندلنبرغ» ينظر إلى لائحة المقولات الأرسطية كنوع من التأمل في النحو اليوناني، ومن ثم، يعتبر المقولات الأربع الأولى: «الجوهر، والكمّ، والكيف، الإضافة» تتطابق مع الأسماء والنعوت، والمقولات الأربع الأخيرة: «الوضع، والملك، وأن يفعل، وأن ينفعل» تتطابق مع الأفعال، والمقولتان: «المتى والأين» اللتان تتوسطان المقولات السالفة الذكر، تتطابقان مع الظروف [(٢)]. كما أن العالم

(1) Aubenque P., dans Concepts et catégories dans la pensée antique, Op. Cit., «Si les catégories ne peuvent ni être objets d'expérience ni être logiquement déduits à partir de «principes, il reste qu'elles reflètent une certaine organisation du langage. Ainsi apparaît pour la première fois chez Trendelenburg ce que l'on appelle l'interprétation grammaticale des catégories et qui consiste à voir dans chacune des catégories la transposition d'une relation grammaticale du substantif, celles de quantité et de qualité divers formes d'adjectif, la relation renverrait à la forme du comparatif, l'action à la voie active, la passion à la voie passive, l'avoir au parfait des verbes, ect…» p 12.

(2) Pellegrin Pierre, Le vocabulaire d'Aristote, vocabulaire de…collection dirigée par Jean-Pierre Zarader, Ellipses, 2001 «On a soutenu que la table aristotélicienne des =

اللغوي الفرنسي المعاصر «إميل بنفينس» يؤكد هذا التأويل اللغوي للمقولات الأرسطية في دراسة له بعنوان: «مقولات الفكر ومقولات اللغة» [1] في معرض حديثه عن العلاقة الحميمة بين اللغة والفكر. وقد أشار إلى هذه الدراسة أيضاً في الفصل السادس من كتابه: **مسائل في اللسانيات العامة**، إذ يعتبر أن المقولات الفلسفية تعكس بدقة مقولات اللغة اليونانية، ومن ثم، فهي ليست محمولات الموجودات بقدر ما هي تصنيف دقيق للغة ذاتها. فالمقولات الست الأولى: «الجوهر، والكم، والكيف، والإضافة، والمتى، والأين» مقولات إسمية، بينما المقولات الأربع الأخيرة: «الوضع، وله، وأن يفعل، وأن ينفعل» مقولات فعلية، وأن هذه المقولات تستمد وحدتها من خصوصية النحو اليوناني [2]. الأطروحة نفسها نجدها لدى

= catégories était une sorte de réflexion sur la grammaire grecque. Friedrich Trendelenburg considérait que les quatre premières catégories (substance, quantité, qualité, relation) correspondaient aux noms et aux adjectifs, les quatre dernières (position, possession, action, passion) aux verbes, les deux intermédiaires (lieu, temps) aux adverbes. P 11.

(1) Les Etudes philosophiques, N° 4 (oct. - déc. 1958), P.U.F. Paris.

(2) Benveniste Emile, Problèmes de linguistique générale, 1, Gallimard, 1966. «Aristote pose ainsi la totalité des prédicats que l'on peut affirmer de l'être, et il vise à définir le statut logique de chacun d'eux. Or, il nous semble – et nous essaierons de montrer – que ces distinctions sont d'abord des catégories de langue, et qu'en fait Aristote, raisonnant d'une manière absolue, retrouve simplement certaines des catégories fondamentales de la langue dans laquelle il pense… Il nous paraît que ces prédicats correspondent non point à des attributs découverts dans les choses, mais à une classification émanant de la langue même. De la notion de la substance indique la classe des substantifs. A la quantité et la qualité cités ensemble répondent non pas seulement la classe des adjectifs en général, mais spécialement deux types d'adjectifs que le grec associe étroitement…quant à où et quand, ils impliquent respectivement les classes des dénominations spatiales et temporelles… Ce n'est donc pas sans raison que ces catégories se retrouvent énumérées et groupées comme elles le sont. Les six premières se réfèrent toutes à des formes nominales. C'est dans la particularité de la morphologie grecque qu'elles trouvent leur unité.

Sous la même considération, les quatre suivantes forment aussi un ensemble: ce sont toutes des catégories verbales…». p 66-67.

الأستاذ الباحث طه عبد الرحمن في كتابه **اللغة والفلسفة: محاولة حول البنيات اللغوية لعلم الوجود**، إذ يشير إلى من سبقوه في هذا الباب، خصوصاً «ترندلنبرغ» و«بنفنبست» مؤكداً هو الآخر على الأساس اللغوي للمقولات الأرسطية [1]. كما يشير أيضاً إلى هذا التأويل اللغوي في دراسة له بعنوان: «**لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات**»، إذ يذهب إلى القول بأن المقولات الأرسطية تجريد فلسفي لمقولات الصرف والنحو اليونانيين، ومن ثمَّ فهي ليست محمولات كلية بقدر ما هي مجرد استقراء لصور التبليغ الخبري في اللسان اليوناني [2].

ما يمكن أن نلاحظه في مقاربة الأستاذ طه عبد الرحمن للمقولات الأرسطية نفيه، أولاً للأساس المنطقي الذي تقوم عليه المقولات باعتبارها ليست محمولات كلية، وثانياً اختزاله المقولات الأرسطية ضمن النظام اللغوي اليوناني، وبالتالي فهي لا تعكس نظام الفكر الإنساني. وهذه مسألة تحتاج إلى نظر شديد وفحص دقيق.

نستنتج من خلال ما تقدم قوله، أن الأبحاث والدراسات الحديثة والمعاصرة أصبحت تنظر إلى المقولات الفلسفية باعتبارها تعكس المقولات النحوية واللغوية. إلا أن التساؤل الذي يفرض نفسه في هذا السياق مفاده: ألا يمكن القول بأن المقولات النحوية واللغوية هي التي تعكس المقولات الفلسفية؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجوهر ليس هو الذي يعكس الصورة النحوية للمبتدأ، بل إن هذه الصورة النحوية للمبتدأ هي التي تعكس المعنى

---

(1) Taha Abderrahmane, Langage et philosophie: Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, Rabat, Janvier 1979, p 40 – 41.

(٢) طه عبد الرحمن «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ط. ١. ١٩٨١، «وقد تبين للباحثين اللسانيين اليوم أن المقولات الأرسطية تجريد فلسفي لمقولات الصرف والنحو اليونانيين. فـ«الجوهر» في اللسان اليوناني يدل على مقولة المبتدأ النحوية، و«الكم» و«الكيف» على صفتين مشتقتين من أصول ضميرية، ويدل «المضاف» على صيغة التفضيل، و«الأين» و«المتى» على ظرفين متقابلين، و«الوضع» على الفعل المتوسط، و«له» على صيغة الماضي، و«أن يفعل» على صيغة الفعل المعلوم على عكس «أن ينفعل» الذي يدل على صيغة الفعل المبني للمجهول» ص ٢٠٢.

الفلسفي للجوهر [1]. وهذا ما يدافع عنه «فولمان» (Vuillemin)، إذ ينفي أن تكون مقولات الفكر تعكس مقولات اللغة [2].

هذا التأويل اللغوي للمقولات الأرسطية كان حاضراً بقوة في حقل الثقافة العربية، إذ تم النظر إليها كمقولات تعكس مقولات اللغة اليونانية فقط وليس لها طابع كوني، مادام يوجد اختلاف كبير بين المقولات الأرسطية ومشتقات النحو العربي، ومن ثم عدم التطابق بين البنيتين اللغويتين: العربية واليونانية، الأمر الذي دفع ببعض المفكرين العرب إلى رفض المنطق الأرسطي. وهذا ما يفسره الصراع الذي كان قائماً بين النحاة والمناطقة العرب والذي تجسده بقوة المناظرة الشهيرة التي جرت بين النحوي «أبي سعيد السيرافي» والمنطقي «أبو بشر متى بن يونس» في بغداد سنة ٣٢٦هـ بمجلس الوزير الفضل بن جعفر بن الفرات. إن مناظرة السيرافي كانت مركزة حول نقطة واحدة هي تأكيد المضمون المنطقي للنحو العربي، وبالتالي إبطال ادعاء المناطقة أن النحو شيء والمنطق شيء آخر باعتبار أن المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، والمعنى أشرف من اللفظ كما يذهب إلى ذلك أبو بشر متى. لكن أبا سعيد السيرافي يرفض هذه الدعوى رفضاً مطلقاً معتبراً أن لكل منطق لغته ولكل لغة منطقها، ومن ثمَّ يتعذر على منطق يستعمل لغة اصطلاحية أن تكون له سلطة على لغة طبيعية [3]. - يقصد اللغة العربية مادامت هي لغة القرآن والإسلام -.

---

(1) Aubenque P., préface in, Concepts et catégories dans la pensée antique, Op. Cit., «… ainsi n'est-ce- pas la « substance qui est née du substantif, mais bien la catégorie grammaticale du substantif qui reflète une certaine idée philosophique de la substance… de plus, la correspondance entre catégories grammaticales et catégories philosophiques n'est pas complète …» p 12.

(2) Vuillemin J., de la logique à la théologie, cinq études sur Aristote, Op. Cit., «…Toute fois, il est illégitime de conclure que la table des catégories de la pensée reflète celle des catégories de la langue» p 76-77.

(٣) بخصوص المناظرة التي جرت بين أبي سعيد السيرافي و أبي بشر متى، أنظر، أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول (الليلة الثامنة)، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩، ص ١٠٨- ١٢٧.

إن رفض السيرافي للمنطق اليوناني وبيان حدوده وقصوره لم يكن مبنياً على أساس نظري- منطقي، بل هو رفض ذو طابع سجالي- جدالي، وبالتالي يجب النظر إليه في إطاره التاريخي، ولا ينبغي مقارنته بالأبحاث والدراسات الحديثة والمعاصرة. ونشير في هذا السياق إلى أن مسألة علاقة النحو بالمنطق شغلت بال الفلاسفة أيضاً. فأبو نصر الفارابي مثلاً اهتم كثيراً بهذا الموضوع وأشار إليه في كثير من كتبه، نذكر منها **كتاب الحروف وإحصاء العلوم**، ورغم ما يوجد بين العلمين من مشاركة تخص إعطاء قوانين للألفاظ، إلا أنه يعتبر أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، بينما علم المنطق يعطي قوانين تعم ألفاظ الأمم كلها [١]. كما أن أبا حيان التوحيدي ألف رسالة في هذا الباب بعنوان: «ما بين المنطق والنحو من المناسبة» ذكرها في كتابه **المقابسات**، وذهب فيها إلى أن النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي.

أما «بونيتز» (Bonitz) فينظر إلى المقولات الأرسطية باعتبارها «الأجناس العليا للموجود»، وهذه عبارة لا نجد لها ما يعادلها لدى أرسطو، بل تحضر فقط لدى الشراح القدامى. أما «تشرلز هان كان» (Charles H. Khan) فيعتبر المقولات جواباً على السؤال التالي: على كم معنى يقال الموجود؟ [٢]. أما «أبلت» (V.g. Apelt) فيرى أن موضوع كتاب المقولات يدور حول المشكلات المنطقية بصدد المنطوق [٣].

---

(١) الفارابي، إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوّبه علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط. ١، ١٩٩٦، « ... وهو [يقصد علم المنطق] يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ، ويفارقه في أن علم النحو إنما يعطي قوانين تخص ألفاظ أمة ما، وعلم المنطق يعطي قوانين مشتركة تعم ألفاظ الأمم كلها». ص ٣٤- ٣٥.

(٢) انظر هامش رقم ٤ الوارد في تصدير «أوبنك» لكتاب: Concepts et catégories dans la pensée antique، ص ١١، حيث يحيل على مقال لـ تشارلز هانكان بعنوان: «مسائل ومقولات، مذهب أرسطو في المقولات على ضوء البحث الحديث» (Questions and categories, Aristotel´s doctrine of categories in the light of modern research), 1978، ص ٢٧٧-٢٧٨. الذي يبين فيه أن المقولات هي جواب على سؤال أساسي مؤداه «على كم من معنى يقال الموجود؟».

(٣) أنظر بصدد مختلف القراءات والتأويلات الحديثة والمعاصرة للمقولات الأرسطية، التصدير الذي شارك فيه كل من «إيفن بولوتيي» و«لويس برونيه» و«جيرالد ألار» لكتاب Aristote, les attributions, tra. et annot. Y. Pel-letier»، Op. Cit، ص ١١.

إن هـذه القـراءات والتأويـلات التـي مورسـت علـى كتـاب المقـولات لأرسـطو مـن قبـل الشـراح والباحثيـن القدامـى والمحدثيـن، تسـتوجب إثـارة التسـاؤلات التاليـة:

١ـ ما غاية أرسطو من كتاب المقولات؟ وما دورها في بناء نسقه الفلسفي؟

٢ ـ مـا طبيعـة العلاقـة بيـن الأقسـام الثلاثـة المشـكلة لكتـاب المقـولات: «مـا قبـل المقـولات، والمقـولات، ولواحـق المقـولات»؟

٣ ـ مـا المعيـار الـذي اعتمـده أرسـطو فـي تصنيـف المقـولات وترتيبهـا: هـل هـو معيـار لغـوي أم منطقـي أم أنطولوجـي؟

٤ ـ مـا العلاقـة بيـن المقـولات العشـر: هـل هـي علاقـة متقـدم بمتأخـر، أو جنـس بنـوع، أو موضـوع بمحمـول؟

٥ ـ مـا وجهـة نظـر صاحـب صناعـة المنطـق و العلـم الطبيعـي وعلـم مـا بعـد الطبيعـة للمقـولات الأرسطية؟

٦ ـ ما دور المقولات في بناء «نظرية الحدّ»؟ وما علاقتها بالقوة الناطقة؟

٧ ـ ما فائدة المقولات الأرسطية في الفلسفة المشائية الإسلامية؟

٨ ـ كيف تناول ابن رشد المقولات الفلسفية؟ وما أهميتها في بنائه الفلسفي؟

٩ـ هـل يمكـن القيـام بدراسـة أو إنجـاز بحـث حـول فلسـفة ابـن رشـد أو أيّ فلسـفة ذات منحـى مشـائي فـي غيـاب الحديـث عـن المقـولات وأبعادهـا المنطقيـة والعلميـة والفلسـفية؟

إن فحـص هـذه التسـاؤلات وغيرهـا سيشـكل اهتمامنـا الأول فـي هـذا البحـث بهـدف بلـورة هـذه الإشـكالات السـالفة الذكـر، وتفصيـل القـول فيهـا بإسـهاب مـن خـلال فصولـه المشـكلة لـه، حتـى نتمكـن مـن بنـاء أطروحـة فلسـفية حـول المقـولات نحـاور مـن خلالهـا مختلـف التصـورات والأطروحـات التـي أنجـزت حـول الفلسـفة الأرسـطية بوجـه عـام والفلسـفة الرشـدية بوجـه خـاص مسـاهمة فـي تطـور البحـث الفلسـفي فـي وقتنـا الراهـن.

الفصل الثاني

ما قبل المقولات

١- دلالات الأسماء: المشتركة والمتواطئة والمشتقة

١. ١ – الأسماء المشتركة

١. ٢ – الأسماء المتواطئة

١. ٣ – الأسماء المشتقة

٢- أقسام الموجودات

٢. ١ – الجوهر الكلي

٢. ٢ – العرض الكلي

٢. ٣ – العرض الجزئي

٢. ٤ – الجوهر الجزئي

٣- نظرية الحمل

٣. ١ – حدّ الموضوع والمحمول

٣. ٢ – علاقة الموضوع بالمحمول

٣. ٣ – أنواع الحمل

٣. ٤ – الأجناس والأنواع

يكاد يتفق أغلب الشراح والدارسين، سواء القدامى أو المحدثين على تصنيف الفصول المشكلة لكتاب المقولات لأرسطو إلى ثلاثة أقسام أساسية، وهي: «ما قبل المقولات»، و«المقولات»، «ما بعد المقولات». يضم القسم الأول الفصول الأربعة الأولى، ومن أهمها حديث أرسطو عن دلالات الأسماء «المشتركة» و«المتواطئة» و«المشتقة». أما القسم الثاني الذي يشمل الفصل الخامس إلى الفصل التاسع، فيتناول فيه أرسطو المقولات العشر، سواء من حيث الحدّ أو الأنواع أو الخصائص. كما يعرض أهم الإشكالات التي تثيرها كل مقولة من هذه المقولات. أما القسم الثالث والأخير الذي يضم الفصل العاشر إلى الفصل الخامس عشر، فإن أرسطو يوضح فيه بشكل دقيق ومفصل بعض المعاني التي سبق أن أشار إليها باقتضاب شديد في سياق حديثه عن المقولات العشر وهي ما يصطلح عليه بـ لواحق المقولات، منها: «التضاد، والمتقدم والمتأخر، ومعاً، والحركة». إن هذا التقسيم الثلاثي يشير إليه ابن رشد في ديباجة تلخيصه لكتاب المقولات، إذ يعتبر الجزء الأول من الكتاب بمنزلة الصدر لما يريد أرسطو أن يقوله في كتاب المقولات. أما الجزء الثاني فيتناول فيه أرسطو مذهب المقولات مقولة مقولة، سواء من حيث الحدّ أو الأنواع أو الخصائص. أما الجزء الثالث فقد خصصه أرسطو للحديث عن لواحق المقولات، مثل التضاد، والتقدم والتأخر، والحركة [1]. الأمر الذي يوضح مدى التناسق الداخلي والتماسك المنطقي للنص

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣.

«إن هذا الكتاب [يقصد كتاب المقولات] بالجملة ينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

الجزء الأول بمنزلة الصدر لما يريد أن يقوله في هذا الكتاب، وذلك أنه يشتمل على الأمور التي تجري مما يريد أن يقوله في هذا الكتاب مجرى الأصول الموضوعة والحدود.

والجزء الثاني يذكر فيه المقولات العشر مقولة مقولة، ويرسم كل واحدة منها برسمها الخاص بها، ويقسمها إلى أنواعها المشهورة ويعطي خواصها المشهورة. =

الأرسطي، خلافاً لبعض الشراح الذين يعتبرون الكتاب عبارة عن مجموعة من المطالب المتفرقة حول علوم مختلفة، مثل المنطق، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة. فما المباحث التي يتناولها ابن رشد في هذا القسم الأول المتعلق بـ«ما قبل المقولات»؟ وما المقصود منه؟ وما مكانته ودوره ضمن مذهب المقولات؟

اختلفت الشروحات والأبحاث الفلسفية القديمة منها والحديثة حول الفصول المشكلة للقسم الأول المعروف بـ«ما قبل المقولات»، وعلاقته بمذهب «المقولات»، إلى درجة أن البعض أنكر أهميته، واعتبره مجرد مدخل تعليمي يحدد من خلاله أرسطو دلالات بعض الألفاظ، وبالتالي، ليس له أي دور بالنسبة إلى مذهب المقولات. وقد كانت هذه المسألة مثار سجال كبير بين الشراح القدامى، خصوصاً الأفلاطونيين المحدثين، نخص بالذكر: «فورفوريوس»، «سامبلقيوس»، «أندرنيكوس». وقد اختلفوا في الحجج التي يعتمدها كل واحد منهم للدفاع عن موقفه. ففورفوريوس في معرض حديثه عن الترابط الدقيق بين أقسام كتاب المقولات اعتمد على حجة مفادها أن المقولات «ألفاظ دالة» تشير إلى أشياء واقعية قد تقال باشتراك الاسم أو بتواطؤ. فإذا كانت تدخل في مقولات مختلفة فهي تقال باشتراك. أما إذا كانت تدخل في مقولة واحدة فتقال بتواطؤ. لذلك، وجب أولاً تحديد دلالات هذه الأسماء، أي «المشتركة» و«المتواطئة»، لأنه ضروري في عملية تصنيف المقولات. وقد أشار أرسطو نفسه إلى هذه العلاقة بين الأسماء المشتركة والمتواطئة ومذهب المقولات. أما أندرنيكوس فقد اعتمد على حجة مؤداها أن المقولات «ألفاظ بسيطة» انسجاماً مع قول أرسطو في ديباجة كتاب المقولات «إن الموجودات بعضها يقال بغير تأليف، وبعضها يقال بتأليف. فالتي تقال بغير تأليف الأسماء المشتركة التي تشترك في الاسم فقط». لكن سامبلقيوس يرى أن معرفة اسم «الوجود» هل هو جنس أم لا تتم على قاعدة حدّ الأسماء المشتركة والمتواطئة. هذا يعني أن مشكلة «الوجود» التي هي مشكلة مركزية في الفلسفة

= والجزء الثالث يعرف فيه اللواحق العامة والأعراض المشتركة التي تلحق جميع المقولات أو أكثرها بما هي مقولات». ص ٣- ٤.

الأرسطية تتضمن معرفة الأسماء المشتركة والمتواطئة [١]. إلا أن ابن رشد يعتبر هذا القسم بمنزلة الصدر لما يريد أرسطو أن يقوله في كتاب **المقولات**، باعتباره يشتمل على الأمور التي تجري مجرى الأصول الموضوعة والحدود [٢]. أما الباحث المعاصر «إيفن بولوتيي» فيرى أن أرسطو استهل كتاب المقولات بالحديث عن «ما قبل المقولات» لأنها تهيئنا لإدراك مذهب المقولات، مادام أرسطو سيستعمل بعض الألفاظ في مذهب المقولات، خصوصاً الأسماء المشتركة والمتواطئة والمشتقة. لذلك يرى من الضروري تحديد معانيها وضبط دلالتها أولا حتى لا تعرقل مشروعه حول المقولات، وتسيء فهم مضامينه [٣].

لكن «فويلمان» يرى أن غرض أرسطو من الفصل الأول الذي يتمحور حول دلالات «الأسماء المتفقة، والمتواطئة، والمشتقة»، هو إثبات تنظيم صوري للمقولات. أما الغاية من الفصل الثاني الذي يميز فيه أرسطو بين «ما يقال في موضوع»، و«ما يقال على موضوع» هو البرهنة على أن التنظيم الصوري للمقولات يملك دلالة منطقية، والتي بدونها يكون كتاب المقولات بلا موضوع، بل أكثر من ذلك، يصبح كتابًا يتيماً ومعزولاً [٤].

نخلص إذن، من خلال ما تقدم قوله، إلى أن حديث أرسطو عن «ما قبل المقولات» لا يشكل نشازاً، بل هو مدخل ضروري يمكننا من اقتحام مذهب المقولات الأرسطية ويساعدنا على إدراك مضامينه وأبعاده المنطقية. فما هي المطالب التي يعالجها هذا القسم؟ وكيف وظفه في دراسته لمذهب المقولات؟

يصنف ابن رشد القسم الأول المتعلق بـ«ما قبل المقولات» إلى خمسة فصول، وهي:

الفصل الأول يتحدث فيه عن أحوال الموجودات من جهة دلالات الألفاظ عليها، ولاسيما الأسماء المشتركة، والمتواطئة، والمشتقة.

(1) Voir, Simplicius, Commentaire sur les catégories, Op. Cit.. p 43 – 45.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.س. ص ٣.

(3) Aristote, les attributions, Op. Cit., p 81.

(4) Vullemin J., De la logique à la théologie, cinq études sur Aristote, Flammarion, paris, 1967, p110-111.

الفصل الثاني يميز فيه بين الجوهر والعرض، سواءً كان كلياً أو جزئياً بحسب وجهة نظر صاحب صناعة المنطق.

الفصل الثالث يتحدث فيه عن قاعدة منطقية مفادها أنه متى حمل شيء على شيء حمل المحمول على الموضوع، فإن كل ما يقال على المحمول يقال أيضاً على الموضوع.

الفصل الرابع يوضح من خلاله أي الأجناس تشترك في فصولها المقسمة، وأيها لا يمكن فيها ذلك.

الفصل الخامس يقسم فيه الموجودات المفردة إلى المقولات العشر، ويكتفي بتقديم أمثلة حولها دون بيان حدّها وأنواعها وخصائصها. وهذه المقولات العشر لا يلحقها الإيجاب والسلب مادامت ألفاظً مفردة تقال بغير تأليف. فما الغاية من هذه الفصول الخمسة؟ وما الخيط الناظم بينها؟ وما دلالتها في مذهب المقولات؟

يصنف ابن رشد الألفاظ الدالة على الموجودات إلى ثلاثة أقسام، وهي: الألفاظ المتفقة أو المشتركة، والألفاظ المتواطئة، والألفاظ المشتقة [١]. فما دلالاتها؟ ولماذا اتبع أبو الوليد الترتيب الأرسطي نفسه لهذه الألفاظ؟

---

(١) يحتفظ تريكو وإيفن بولوتيي بالترجمة القديمة للألفاظ المتفقة والمتواطئة والمشتقة بـ Homonymes, Synonymes, Paronymes بدل الترجمة الحديثة لها بـ Equivoques, Univoques, Dérivés، ويبرر إيفن بولوتيي ذلك بأن الترجمة الفرنسية القديمة أقرب إلى المعنى الذي يقصده أرسطو في تحديد دلالات هذه الألفاظ. أنظر الترجمة الفرنسية لـ بولوتيي، م. ن. هامش١، ص ٦٤.

١ - دلالات الأسماء: المشتركة والمتواطئة والمشتقة

يستهل ابن رشد **تلخيص كتاب المقولات** بالحديث أولاً عن دلالات الأسماء «المتفقة» و«المتواطئة» و«المشتقة»، قبل أن يسهب القول في كل مقولة من المقولات العشر انسجاماً مع منهجية أرسطو في التعليم التي تنطلق دائماً من الأمور البسيطة إلى الأمور المركبة. وهذا ما يقوم به أيضاً في تصنيفه لهذه الأنواع الثلاثة من الأسماء، إذ يبدأ بالأسماء المتفقة باعتبارها أسماء بسيطة تشترك فقط في الاسم وتختلف من حيث الحدّ، بينما الأسماء المتواطئة أقل بساطة، إذ تشترك في الاسم والحدّ معاً. ذلك أن الغاية التي يرومها المعلم الأول من تحديد دلالات هذه الألفاظ تكمن في مساعدة المتعلم على فهم مضامين المقولات العشر، مما يبرر أن ديباجة كتاب المقولات يجب أن تبدأ بالقول في دلالات هذه الأسماء. وهذا ما يذهب إليه الفارابي نفسه في **كتاب الحروف** إذ يقول في هذا السياق: « وينبغي لك إن أردت أن تعرف تلك المقولات أن تكون قد عرفت المتفقة أسماؤها، والمتواطئة أسماؤها، والمتوسطة بين المتفقة أسماؤها وبين المتواطئة أسماؤها» [1] (يقصد الأسماء المشتقة). فما المقصود بهذه الأسماء؟

١.١ الأسماء المشتركة

تدل الأسماء المتفقة أو المشتركة على الموجودات التي تشترك في الاسم فقط، وتختلف من حيث الحدّ المعرف لماهياتها. مثل اسم «الحيوان» الذي يحمل على كل من

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ١٩٦٩، ص ٧١.

«الإنسان المصوّر»، و «الإنسان الناطق»، فإنهما يشتركان فقط في اسم «الحيوان»، ويختلفان من حيث الحدّ المفهّم لجوهرهما. إذ لكل واحد منهما حدّه الخاص الذي من خلاله يحقق ماهية الحيوان. فإذا أردنا أن نعطي حدّاً لكل من «الإنسان المصوّر» و«الإنسان الناطق»، كحيوان، فإننا نعطي حدّين مختلفين: فبالنسبة إلى الإنسان الناطق، فإننا نتحدث عن حيوان عاقل مائت، بينما بالنسبة إلى الإنسان المصّور، فإننا نتحدث مثلاً عن حيوان ذي لون من الألوان [1]. واللون لا يعرف ماهية الإنسان وجوهره.

إذا تأملنا تعريف ابن رشد للأسماء المتفقة أو المشتركة والذي لا يختلف عن التعريف الأرسطي [2]، فإننا نثير التساؤلات التالية:

- لماذا يتم الحديث عن الأسماء المشتركة بصيغة الجمع، وليس عن الاسم المشترك بصيغة المفرد؟

- لماذا القول في الاسم المشترك، وليس الفعل المشترك؟

- لماذا تتم الإشارة إلى «حدّ الماهية»، لا إلى «الحدّ التام» أو «الوصف»؟

- لماذا اقتصر الحديث عن الماهية دون الأعراض؟

يستعمل أرسطو الأسماء المشتركة بصيغة الجمع بدليل أننا نتحدث عن الأسماء المشتركة بصدد أشياء متعددة، أو شيئين أقلّه، ولا نتحدث أبداً عن الأسماء المشتركة

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. « ... الأشياء التي أسماؤها متفقة، أي مشتركة هي الأشياء التي لا يوجد لها شيء واحد عام ومشترك إلا الاسم فقط. أما حدّ كل واحد منها المفهّم جوهره بحسب ما يدل عليه ذلك الاسم المشترك فمخالف لحدّ الآخر وخاص بمحدوده. مثال ذلك اسم الحيوان المقول على الإنسان المصور والإنسان الناطق، فإن حدّيهما مختلفان، وليس يلفى لهما شيء عام ومشترك إلا الاسم فقط، وهو قولنا فيهما جميعا حيوان». ص ٦.

(٢) أرسطو، المقولات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق أرسطو، الجزء الأول، دار القلم بيروت، ط. ١، ١٩٨٠، «المتفقة أسماؤها يقال إنها التي الاسم فقط عام لها، فأما قول الجوهر الذي بحسب الاسم، فمخالف. ومثال ذلك: الإنسان، والمصور – حيوان، فإن هذين الاسم فقط عام لهما، فأما قول الجوهر الذي بحسب الاسم فمخالف، وذلك أن موفياً إن وفي في كل واحد منهما ما معنى أنه حيوان، كان القول الذي يوفي في كل واحد منهما خاصياً له». ص ٣٣.

بصدد شيء واحد. فرغم أن الأسماء المشتركة مختلفة من حيث الحدّ، فإنها مع ذلك تظهر بصوت واحد على مستوى التعبير الدلالي. لكنها تشير إلى أشياء واقعية متعددة، مما يدل أن «الاشتراك» بالمعنى الأرسطي يتمثل في العلاقة بين اسم واحد وتعدد في الأشياء الواقعية، خلافاً لسامبلقيوس الذي اختزل «الاشتراك» في العلاقة بين اسم واحد وتعدد في التمثلات الذهنية. بمعنى أن سامبلقيوس أضفى على «الاشتراك» نزعة تصورية لا واقعية [1].

فضلًا عن ذلك، فإن أرسطو يتحدث عن الاسم المشترك لا عن الفعل المشترك، لأن حديثه عن الأسماء المشتركة هو ضمنياً حديث عن الأشياء التي تشترك في الاسم. كما أنه يتناول «الاسم» هنا ليس بالمعنى الذي يكون فيه مضاداً «للفعل»، بل في معناه الأكثر اشتراكاً الذي بحسب تعبيره الدلالي يمكن أن نسميه اسماً، كما يشير إلى ذلك في كتابه **العبارة** (De l'interprétation)، إذ يقول: « في ذاتها وبذاتها، تكون الأفعال إذن أسماء» [2]. فما المقصود إذن بـ«الاشتراك» لدى أرسطو؟

يقال «الاشتراك» بمعنيين، هما:

أ - ما هو مشترك لا انقسام فيه، مثل «الحيوان» الذي نشترك فيه بشكل غير منقسم، وليس هناك سؤال بأن البعض يشترك في الجوهر، والبعض الآخر في الحي، والآخرون في الحس.

ب - ما هو مشترك بانقسام مثل «الحقل»، لأن الجميع لا يتمتع بالحقل كله، بل كل واحد بجزء منه. لكن أرسطو يستعمل «الاشتراك» بالمعنى الأول، أي ما هو مشترك لا انقسام فيه.

أما قوله: «بينما حدّ الماهية الذي يدل عليه هذا الاسم يكون مختلفاً»، فالغرض من ذلك، إقصاء كل حدّ يؤخذ بالصدفة، بل الحدّ الذي يلائم الاسم الذي تشترك فيه الأسماء المشتركة. فما هو إذن السبب الذي جعل أرسطو يقول بـ«الحدّ» دون أن يقول «الحدّ التام»؟

---

(1) Simplicius, Commentaire sur les catégories, fascicule III, tra. De PH. Hoffmann, E. J. Brill, Leiden. new york, 1990, p 41.

(2) Aristote, les attributions, Op. Cit., p 85.

إن السبب الذي دفع أرسطو إلى الإشارة إلى «الحدّ» دون «الحدّ التام» أو «الوصف»، هو أننا لا يمكن أن نعطي حدوداً تامة لكل الأشياء. وهكذا، فإن الأجناس العليا لا تقبل الحدود التامة، لذلك يمكن أن نستعمل الأوصاف (Descriptions). فهناك إذن اشتراك حتى في الأشياء التي نستعمل بصددها أوصافاً. لهذا السبب لم يقل أرسطو بـ«الحدّ التام» ليترك جانباً الموجودات التي لا تدل على أي وصف. وفي الآن ذاته لم يقل بـ«الوصف» حتى لا يهمل الموجودات التي تدل على الحدود التامة. لهذه الغاية إذن، يقول أرسطو بكل بساطة «الحدّ» مادام يحمل باشتراك على «الحد التام» وعلى «الوصف».

وأخيراً، لماذا يقول أرسطو «حدّ الماهية»؟ هل هذا يعني أنه ليس هناك اشتراك في الأعراض؟ ولاسيما إذا علمنا مثلاً أن اسم «حاد» (Aigu) كعرض تحمل في الآن ذاته على «الألم» و«الصوت» و«الكلام» و«السيف»، مادمنا نتحدث عن «ألم حاد» و«صوت حاد» ...الخ. فبماذا نفسر قول أرسطو «بينما حدّ الماهية» الذي يدل عليه هذا الاسم فمختلف؟ إن الإجابة عن هذا الإشكال تكمن في كون أرسطو هنا لا يني بـ«الماهية» (Essence) الجوهر المتميز في تضاد مع الأعراض، بل يقصد الجوهر الأكثر اشتراكاً الذي يدل على ماهية كل شيء إلى درجة نوافق على أن «الأعراض» تتمتع هي أيضاً بشيء من الواقعية، مثل الموجودات. لذلك يقول أرسطو إذن «حدّ الماهية»، كما يقول بصدد «حدّ الطبيعة» الذي بموجبه يوجد كل شيء [1].

وفي سياق تعريف أرسطو للأسماء المشتركة من خلال حدّ كل من «الإنسان الحقيقي» و«الإنسان المصوّر»، «كحيوان»، فإنه يركز فقط على «الماهية» للتمييز بين حدّيهما. لكن السؤال الذي يفرض نفسه في هذا السياق مؤداه: لماذا اقتصر حديث أرسطو على «ماهية الحيوان» دون أن يشير إلى فعل «وجود الحيوان»؟

الإجابة عن هذا الإشكال تقتضي الإشارة إلى أننا نميز الأشياء، سواء بـ«مادتها»، أو بـ«صورتها»، أو بـ«المركب منهما»، أي بمادتها وصورتها. فإذا قال أرسطو فعل «وجود الحيوان»، فإنه سيقصد في الآن ذاته: «المادة» و«الصورة»، بل يقول فقط «ماهية الحيوان»،

(1) Aristote, les attributions, Op. Cit., p 87.

لأنه يعني ما يميزه بشكل خاص، أي «الصورة». وبالتالي، فإن «وجود شيء» هو «صورته الخاصة». وأن الحدود التي له بشكل خاص، تقوم على صورته، لا على مادته، ولاسيما إذا وجب فعلاً أن تكون الحدود مكوّنة من «جنس» و«فصول مقوّمة» (1). من هنا نخلص إلى القول بأن «الصورة» أحق باسم الماهية من «المادة».

٢.٢ الأسماء المتواطئة

يقصد بـ«الأسماء المتواطئة» تلك التي تشترك في «الاسم والحدّ معاً». مثال ذلك، اسم «الحيوان» الذي يحمل على الإنسان والفرس، فهو اسم مشترك بينهما، وله نفس الحدّ، وهو قولنا جسم متغذ حساس (٢). التعريف نفسه نجده وارداً لدى أرسطو (٣). فإذا تأملنا دلالة الأسماء المتواطئة، فإننا نجد أن الحديث عنها يتضح من خلال القول في الأسماء «المشتركة أو المتفقة». ذلك أن أرسطو يستعمل المثال نفسه الذي استعمله بصدد الأسماء المشتركة «الحيوان»، إذ يريد أن يبرز أنه من الممكن دائما أن نقول في الوقت ذاته، للوجود نفسه اسماً «مشتركاً» واسماً «متواطئاً»، ولو تحت علاقات مختلفة. فمثلاً «زيد» هو في الآن نفسه اسم مشترك، واسم متواطئ مع «زيد» آخر: فهو اسم «مشترك» أولاً، لأنه يحمل الاسم نفسه، ويختلف من حيث الحدّ الذي يناسب زيداً، ولكن يمكن أن يكون له الحدّ نفسه، مثلاً الحدّ

---

(1) Ibid, p 87.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، م. ن. «وأما الأشياء التي أسماؤها متواطئة فهي التي الاسم لها أيضاً واحد بعينه ومشترك. والحدّ المعطي جوهرها بحسب دلالة ذلك الاسم واحد أيضاً بعينه. ومثال ذلك، اسم الحيوان المقول على الإنسان وعلى الفرس، فإن اسم الحيوان عام لهما ويدل منهما على جوهر واحد، وهو قولنا جسم متغذ حساس الذي هو حدّ الحيوان». ص ٦-٧ .

(٣) أرسطو، المقولات ضمن منطق أرسطو، ج. ١. نشرة بدوي، «والمتواطئة أسماؤها يقال إنها التي الاسم عام لها، وقول الجوهر الذي بحسب الاسم واحد بعينه أيضاً. ومثال ذلك: الإنسان والثور، حيوان. فإن هذين - أعني الإنسان والثور- يلقبان باسم عام، أعني:حيواناً، وقول الجوهر واحد بعينه أيضاً، وذلك أن موفياً إن وفي كل واحد منهما ما معنى أنه حيوان، كان القول الذي يوفى واحداً بعينه». ص ٣٣.

الذي يناسب الإنسان «حيوان عاقل مائت»، ويصبح اسماً متواطئاً. بمعنى أن أرسطو لا يمنع أن يكون الاسم نفسه أن يقال «باشتراك» و«بتواطؤ». فمثلاً اسم «الحيوان» فهو يدل على الاشتراك حينما يقال على «الإنسان الحقيقي» و«الإنسان المصور»، مادامـا يشتركان في الاسم فقط ويختلفان من حيث الحدّ. كما قد يدل اسم «الحيوان» على التواطؤ عندما يحمل على «الإنسان» و«الفرس» فكلاهما «جسم حساس ومتغذ».

إن غرض أرسطو من التمييز بين دلالة الأسماء المشتركة والأسماء المتواطئة في ديباجة كتاب **المقولات** هو إظهار نوع آخر من العلاقة بين الكلمة والشيء، أو اللفظ والمعنى، أو الدال والمدلول. فالأسماء المشتركة تشترك في الاسم فقط وتختلف من حيث الحدّ. أما الأسماء المتواطئة فتشترك في الاسم والحدّ معاً. لكن «أوبنك» يبدي ملاحظتين بصدد هذا التمييز:

الملاحظة الأولى هي أن هذا التمييز بين الأسماء المشتركة والأسماء المتواطئة يتعلق مباشرة «بأشياء واقعية» لا بأسماء. فليس الاسم هو الذي يقال له مشترك أو متواطئ، بل الأشياء التي يدل عليها. إلا أن التواطؤ يعبر عن علاقة أكثر واقعية، مادامت الأسماء المتواطئة تنتمي إلى الجنس نفسه. فمثلاً، الإنسان والثور ينتميان إلى جنس «الحيوان» نفسه الذي يشكل ماهيتهما المشتركة، مادام له الحدّ نفسه «جسم متغذ حساس». كما أن الاشتراك في الاسم لا يعبر دائماً عن الخصائص العرضية للشيء، بل قد يعبر عن الخصائص الواقعية. لذلك، يمكن القول بأن «الاشتراك» و«التواطؤ» ليسا مجرد أعراض للأشياء كما هي مسماة، بل يمكن أن يدلا على الخصائص «الواقعية» كما يوحي بها الخطاب.

أما الملاحظة الثانية فتتمثل في كون «الاشتراك» و«التواطؤ» يدل كل منهما على علاقة لفظ واحد بمدلولات متعددة. مثل، «الإنسان» بالنسبة «إلى الإنسان الحقيقي» و«الإنسان المصوّر» في حالة الاشتراك، أو «الحيوان» بالنسبة «إلى الإنسان» و«الثور» في حالة التواطؤ. إن الاختلاف بين «الاشتراك» و«التواطؤ» لا يبحث عنه في الاسم الذي هو واحد في الحالتين معاً، ولا في المدلولات التي هي متعددة في الحالتين معاً، بل في المستوى العلائقي للدلالة التي هي واحدة في حالة «التواطؤ»، ومزدوجة أو متعددة في حالة «الاشتراك» [1].

(1) P. Aubenque, le problème de l'être chez Aristote, P.U.f. 3éme édi. 1997 «On fera deux =

٣.٣ الأسماء المشتقة

وأخيراً، تدل الأسماء «المشتقة» على الموجودات التي سميت باسم معنى، إلا أن أسماءها مخالفة لاسم ذلك المعنى في التصريف. مثل اسم «الشجاع» المشتق من اسم الشجاعة، و«الفصيح» من اسم الفصاحة [١]. الأمر نفسه نجده لدى أرسطو [٢]. أما الفارابي ففي سياق تعريفه للأسماء المشتقة، يقول: «الأسماء المشتقة هي التي تسمى باسم واحد

= remarques à propos de cette distinction …La première est que cette distinction concerne immédiatement les choses, et non les mots: ce n'est pas le mot qui est dit homonyme ou synonyme, mais les choses qu'il signifie. Certes, celles-ci ne sont dites homonymes ou synonymes qu'en tant qu'elles sont nommées, et l'on pourrait donc penser qu'il s'agit là d'un rapport extrinsèque et accidentel; mais en réalité, l'exemple même donné par Aristote (l'homme et le cheval sont synonymes en tant qu'ils sont l'un et l'autre animaux) montre qu'il n'yen rien dans le cas de la synonymie: la synonymie exprime un rapport bien réel, qui consiste ici dans l'appartenance à un même genre; quant à l'homonymie, nous verrons qu'elle n'est pas toujours accidentelle. La synonymie et l'homonymie ne sont donc pas de simples accidents des choses, en tant qu'elles sont nommées, mais peuvent désigner des propriétés réelles, en tant qu'elles sont révélées par le discours.

La deuxième remarque est que l'homonymie et la synonymie concernent l'une et l'autre le rapport d'un signe unique à une pluralité de signifiés (l'homme par rapport à l'homme réel et à l'homme en image, dans un cas; animal par rapport au bœuf et à l'homme, dans l'autre). La différence entre l'homonymie et la synonymie n'est donc à chercher ni dans le nom (qui est unique dans les deux cas), ni dans les signifiés (qui sont multiples dans les deux cas), mais dans le niveau intermédiaire de la signification… qui est unique dans le cas de la synonymie, double ou plus généralement multiple, dans le cas de l'homonymie». p 174- 175.

(١) ابن رشد، م. ن. ص ٧.

(٢) أرسطو، المقولات ضمن منطق أرسطو، م. ن. «والمشتقة أسماؤها يقال إنها التي لها لقب شيء بحسب اسمه، غير أنها مخالفة له في التصريف، ومثال ذلك: الفصيح من الفصاحة، والشجاع من الشجاعة» ص ٣٣- ٣٤.

وتنسب إلى أشياء مختلفة بشيء متشابه من غير أن تسمى تلك الأشياء، التي تنسب إليها باسم هذه، ومن غير أن يسمى ذلك الواحد باسم تلك الأشياء، والتي تسمى باسم واحد وتنسب إلى شيء واحد من غير أن يسمى ذلك الواحد باسم تلك الأشياء، والتي تسمى باسم واحد مشتق من اسم الشيء الذي تنسب إليه، مثل «الطبي» المشتق من اسم الطب، والتي تسمى باسم واحد هو بعينه اسم الشيء الذي إليه تنسب، وكل واحد من هذه إما متساوٍ وإما متفاضل، ثم المتباينة أسماؤها، والمترادفة أسماؤها، والمشتقة أسماؤها» [1]. إلا أنه يجب أن نعلم فيما يتعلق بهذا النوع الثالث من الأسماء، أن هناك أربع حالات يجب أن نأخذها في الاعتبار: اثنان منها لهما اشتراك واختلاف في الاسم، والاثنان الآخران لهما اشتراك واختلاف في الشيء. مثلما هو الأمر بالنسبة «إلى النحوي» (Grammairien)، و«النحو» (Grammaire)، لأننا نجد طبعاً عند هذين اشتراكاً في أسميهما، وبالنسبة إلى الاختلاف يظهر في آخر المقطع اللفظي، مادام المقطع الأخير في أحدهما هو «وي»، وفي الآخر هو «و». الأمر نفسه بالنسبة إلى الاشتراك والاختلاف في الشيء. وبالتالي، فإن «النحوي» جوهر، لكن «النحو» علم، أي صفة وعرض، وبالتالي فهو «كيف». فإذا أزيلت خاصية من هذه الخصائص، فلا تكون عندنا إذن أسماء مشتقة.

نخلص إذن إلى القول بأن للأسماء المشتقة خصائص أربعاً، وهي: إما «الاشتراك» أو «الاختلاف» في «الاسم»، وإما «الاشتراك» أو «الاختلاف» في «الشيء».

لنفترض مثلاً أن الخصائص الأخرى متوافرة دون اشتراك في الاسم، فلا تكون هناك أسماء مشتقة، كما هو الأمر بالنسبة «إلى الفضيلة» و«العفة» (Vertu et honnête) يجب إذن أن تكون للأسماء المشتقة جميع الخصائص المذكورة آنفاً، كما هو الشأن بالنسبة «إلى النحو» و«النحوي»، ففي هذه الحالة نتكلم حقاً على الاشتقاق [2].

بقي أن نتساءل في الأخير: ما وضع الأسماء المشتقة ضمن الأسماء المتفقة والمتواطئة؟

---

(١) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٩، ص ٧١.

(٢) بخصوص هذه الخصائص الأربع للأسماء المشتقة، أنظر:

Aristote, les attributions, Op. Cit., p 89.

يـرى بعـض الشـراح، نخـص بالذكـر سـامبلقيوس، ويحيـى النحـوي، وأولبيودور أن الأسـماء المشـتقة تحتـل مركـزاً وسـطاً بيـن «الأسـماء المتفقـة» و«الأسـماء المتواطئـة»، مادامت أسـماؤها وحدودها ليسـت مختلفـة ولا متجانسـة. فهـي تشـترك معهمـا فـي كـون بعضهـا يقبـل اشـتراكاً فـي الاسـم، لأن الاختـلاف يكـون فقـط فـي المقطـع الأخيـر، مثـل «الطـب» و«الطبـي». ولكنهـا تختلـف مـع الأسـماء المشـتركة، لأن هـذه الأخيـرة تقصـد الأشـياء المختلفـة تمامـاً كمـا هـو الأمـر بالنسـبة إلـى الإنسـان «الحقيقـي» والإنسـان «المصـور». ومـن جهـة أخـرى، فـإن الأسـماء المشـتقة تختلـف مـع الأسـماء المتواطئـة، لأن هـذه الأخيـرة تحمـل اشـتراكاً تامـاً للأشـياء المقصـودة، سـواء مـن حيـث الاسـم أو الحـدّ، بينمـا الأسـماء المشـتقة تفـرض أيضـاً اختلافـاً. ذلـك أن «النحـو» و«النحـوي» مثـلاً، ليسـا متفقيـن ولا مختلفيـن لا مـن حيـث الحـدّ ولا مـن حيـث الاسـم. «فالنحـو» يتحـدد كعلـم للكتابـة والقـراءة، ومـن ثـمَّ فهـو يدخـل ضمـن مقولـة «الكيـف» باعتبـاره علمـاً مـن العلـوم. أمـا «النحـوي» فهـو إنسـان يعـرف القـراءة والكتابـة، وبالتالـي فهـو ينـدرج ضمـن مقولـة «الجوهـر» باعتبـاره إنسـاناً. وهـذا مـا يؤكـده أبـو نصـر الفارابـي فـي كتـاب **الحروف**، إذ يعتبـر هـو الآخـر أن الأسـماء المشـتقة تقـع بيـن الأسـماء المشـتركة والمتواطئـة [1]. لكـن أمونيـوس يعتبـر الأسـماء المشـتقة أكثـر قربـاً مـن الأسـماء المتواطئـة لأن لهـا قواسـم مشـتركة معهـا أكثـر ممـا لهـا مـع الأسـماء المشـتركة.وهذا مـا يذهـب إليـه إيفـن بولوتيـي، إذ يـرى أن الأسـماء المشـتقة لا تحتـل مركـزاً وسـطاً، بـل تقتـرب أكثـر مـن الأسـماء المتواطئـة، وبالتالـي، فإنهـا تشـترك مـع الأسـماء المتفقـة والأسـماء المتواطئـة فـي الاشـتراك، والاسـم، والشـيء. إن الأسـماء المشـتقة لا تختلـف عـن الأسـماء المتواطئـة إلا فيمـا ليـس لهـا اشـتراك تـام، وفـي الشـيء، وفـي الاسـم، بـل فقـط تختلـف معهـا فـي الاشـتراك غيـر التـام، وتحتفـظ بالاختـلاف فـي هـذه الأنـواع. لكـن الأسـماء المشـتقة لا تتميـز قليـلاً عـن الأسـماء المتفقـة، إنهـا تقتـرب منهـا فقـط باشـتراك الاسـم، لكـن نـرى

(١) الفارابي، كتاب الحروف، م. ن. «... وينبغي لك إن أردت أن تعرف تلك المقولات أن تكون قد عرفت: المتفقة أسماؤها، والمتواطئة أسماؤها، والمتوسطة بين المتفقة أسماؤها وبين المتواطئة أسماؤها». ص ٧١.

مسبقاً اختلافاً في هذا الاشتراك. وبالتالي، فإن الأسماء المتفقة تفرض اشتراكاً تاماً في الاسم نفسه، بينما الأسماء المشتقة تريد بصدده بعض الاختلاف. والنتيجة إذن، أن الأسماء المشتقة تقترب أكثر من الأسماء المتواطئة [1].

هذا الوضع الغامض للأسماء المشتقة في نص المقولات: هل هي تقترب من الأسماء المشتركة أم من الأسماء المتواطئة أم تحتل مركزاً وسطاً بينهما؟ دفع ببعض الشراح (أمونيوس، ويحيى النحوي، وأولبيودور، وبويس) إلى إقصاء الأسماء المشتقة من تصنيف الموجودات.

نخلص إذن، إلى القول بأن أرسطو استهل القسم الأول المعروف بـ«ما قبل المقولات» بالحديث عن دلالة «الأسماء المشتركة»، لأن جميع الأجناس العالية تطلق عليها اسم «مقولة» (catégorie) باشتراك الاسم. بينما حدّ كل واحد من هذه الأجناس فمختلف، كما سنبين ذلك بإسهاب بصدد الحديث عن مذهب المقولات. لذلك يرى أحد الشراح الأفلاطونيين المحدثين هو «جنبليك» (Jamblique) أن أرسطو كان على صواب حين بدأ القول في دلالة الألفاظ المشتركة [2].

بقي أن نتساءل: لماذا اقتصر ابن رشد في تلخيص كتاب المقولات على الحديث عن هذه الأنواع الثلاثة من الأسماء (المشتركة، والمتواطئة، والمشتقة) دون الإشارة إلى دلالة «الأسماء المشككة»؟

سوف يرجئ ابن رشد تفصيل القول في الاسم «المشكك» إلى علم ما بعد الطبيعة، مادامت دراسة «الموجود بما هو موجود» يشكل موضوع هذا العلم بامتياز. كما أن اسم الموجود من الأسماء «المشككة» التي تقال بتقديم وتأخير، فهو يقال بتقديم على شخص الجوهر، وبتأخير على بقية الأعراض التسعة.

---

(1) Aristote, les attributions, Op. Cit., p 90.

(2) Simplicius, Commentaire sur les catégories, Op. Cit., p 5.

٢ - أقسام الموجودات

يصنف ابن رشد الموجودات بحسب الألفاظ الدالة عليها إلى أربعة أقسام، وهي: «الجوهر الكلي»، و«العرض الكلي»، و«الجوهر الجزئي»، و«العرض الجزئي» [١]. وهو التقسيم نفسه الذي يرد عند أرسطو [٢]. لذلك نتساءل: ما دلالة هذه الألفاظ و ما التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين هذه الموجودات الأربعة؟ وما المعيار الذي يعتمده في التمييز بين «الجوهر» و«العرض»، سواء كان كلياً أو جزئياً؟ وما الجوهر الذي يقال بالتحقيق والتقديم؟ وما خصائصه ومميزاته؟

قبل النظر في هذه الإشكالات، نرى من الضروري أن نحدّد مفهومي: «الكلي» و«الجزئي». يقصد ابن رشد بـ«الكلي» كل ما من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد، مثل حمل «الحيوانية» على الإنسان والفرس وسائر أنواع الحيوان. في مقابل «الجزئي» الذي ليس من شأنه أن «يحمل على أكثر من واحد»، مثل زيد وعمرو المشار إليهما [٣].

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «والموجودات منها ما يحمل على موضوع وليست في موضوع [...] وهذا هو الجوهر العام، مثل الحيوان والإنسان [...] ومنها ما هو في موضوع [...] وليس يحمل على موضوع البتة [...] وهذا هو شخص العرض المشار إليه، مثل هذا السواد المشار إليه، وهذا البياض المشار إليه الموجود في الجسم المشار إليه [...] ومنها ما يحمل على موضوع وهو أيضاً في موضوع [...] وهذا هو العرض العام، مثل حملنا العلم على النفس وعلى الكتابة [...] ومنها ما ليس يحمل على موضوع أصلاً [...] ولا هو في موضوع [...] وهذا هو شخص الجوهر المشار إليه، مثل زيد وعمرو». ص ٧- ٩.

(2) Aristote, Organon, I , Catégories, tra. Tricot, vrin, paris, 1971- 1984. «Parmi les êtres, les uns sont affirmés d'un sujet, tout en n'étant dans aucun sujet…D'autres sont dans un sujet, mais ne sont affirmés d'aucun sujet… D'autres êtres sont à la fois affirmés d'un sujet et dans un sujet… D'autres êtres enfin ne sont ni dans un sujet, ni affirmés d'un sujet…» p 3- 4.

- أنظر كذلك، أرسطو، المقولات، تحقيق: بدوي، م. ن. ص ٣٤.

- وأيضاً: Aristote, les attributions, tra. Et annot. Yvan Pelletier, les belles lettres, 1984 p 24.

(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، تحقيق: بترورث، ص ٧٠.

أنظر كذلك، أرسطو، كتاب العبارة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق أرسطو، ج. ١، ص ١٠٥.

٢. ١ الجوهر الكلي

يحدد ابن رشد «الجوهر الكلي» بأنه كل موجود «يحمل على موضوع، وليس هو في موضوع». فما المقصود بهذه العبارة؟ يقصد أبو الوليد بالشطر الأول من العبارة «يحمل على موضوع»، أي كل موجود يحمل على شخص الجوهر- مادامت الجواهر الأول موضوعات لأجناس المقولات التسع- فيعرف ذاته وماهيته، ولا يعرف شيئاً خارجاً عن ذاته، أي الذي يعرف ماهية الشيء دون أعراضه. فمثلاً، إذا حمل الإنسان أو الحيوان على إنسان ما (شخص الجوهر)، فإنهما يعرفان منه جوهره وماهيته، لا شيئاً خارجاً عن ذاته، فنقول «زيد إنسان». فالإنسان كجوهر كلي(نوع) يعرف ماهية زيد ككائن عاقل مائت...، أو نقول «زيد حيوان»، فالحيوانية كجوهر كلي (جنس) تعرف ماهية زيد ككائن متغذ حساس. لكن ما يمكن ملاحظته هنا هو أن حدّ زيد بالإنسان أبين وأخص من حدّه بالحيوان. بعبارة أدق، أن حدّ شخص الجوهر «بالنوع» يكون أكثر مناسبة وأبين في الدلالة من حدّه «بالجنس». لذلك، يمكن القول بأن «النوع» أحق باسم «الجوهرية» من «الجنس»، لأنه أقرب إلى شخص الجوهر. الأمر الذي جعل الفارابي يعتبر «الجنس» و«النوع» من الكليات المفردة التي يليق أن يجاب بها عن ماهية شخص الجوهر. لكن الجواب بالنوع يكون أخص وأكثر ملائمة وأبين في الدلالة من الجواب بالجنس [1]. أما المقصود بالشطر الثاني من العبارة «ليس هو في موضوع»، هو أن «الجوهر» لا يحتاج إلى موضوع لكي يتقوم، مادام قائماً بذاته، خلافاً «للعرض» الذي يوجد في موضوع. أما الفارابي فيعرف «الجوهر الكلي» بقوله: «الذي يعرف من جميع موضوعاته ذواتها» [2]، أي الذي يعرف جوهر وماهية الموضوع الذي

---

(١) الفارابي، كتاب ايساغوجي، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، ج.١، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، «والكليات المحمولة على شخص واحد فقد تتفاضل في العموم والخصوص كالإنسان والحيوان المحمولين على زيد، فان الإنسان أخص من الحيوان . فمتى كانت كليات مفردة متفاضلة في العموم والخصوص يليق أن يجاب بكل واحد منها في جواب ما هو هذا الشخص». ص ٧٦.

(٢) الفارابي، المقولات، م. ن. ص ٨٩.

يحمل عليه. فأول ما يمكن ملاحظته في هذا التعريف هو أن الفارابي اقتصر على إعطاء المعنى الإيجابي للجوهر الكلي دون الإشارة إلى المعنى المقابل الذي يتمثل في كون الجوهر الكلي «لا يعرف من الموضوع الذي يحمل عليه شيئاً خارجاً عن ذاته وماهيته». كما هو الأمر بالنسبة إلى ابن رشد الذي يقدم المعنيين معاً الإيجابي والسلبي، أي الإثبات والنفي، حيث يقول:»الجوهر الكلي هو الذي يحمل على موضوع، ولا يوجد في موضوع». وهو التعريف نفسه الذي يتبناه أرسطو [1].

٢.٢ العرض الكلي

أما العرض الكلي فيقصد به الذي «يحمل على موضوع، ويوجد في موضوع»، بمعنى الذي يحمل على موضوعين: فيعرف ماهية أحدهما، باعتباره جزءاً منه وداخلاً تحت جنسه، ولا يعرف ماهية الآخر، لأنه ليس بجزء منه، بل قوامه منه. فمثلاً، إذا حملنا العلم على الكتابة وعلى النفس، وقلنا «الكتابة علم»، و«العلم في النفس»، فإن العلم في العبارة الأولى يعرف جوهر الكتابة، مادام جنساً لها يليق أن يعطى في الجواب عن السؤال: ما هي الكتابة؟ فنقول «الكتابة علم». لكن، إذا حمل العلم على النفس، وقلنا «النفس عالمة»، فإن العلم في هذه الحالة يعرف شيئاً خارجاً عن ماهية النفس، مادامت النفس لا تدخل تحت جنس العلم. لذلك، يمكن القول بأن الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض، أي ليس بعضها داخلاً تحت بعض، فإنّ فصولها مختلفة في النوع أيضاً - كما سنوضح ذلك أكثر بصدد الحديث عن الأجناس والأنواع- . وبالتالي، فإن النفس تدخل تحت جنس «الجوهر». أما العلم فيدخل تحت جنس «الكيفية»، خصوصاً الصنف الأول من الكيفيات الذي يسمى «الملكة»، مادم العلم ملكة يصعب زوالها بسرعة، في مقابل «الحال» الذي يسهل زواله - كما سنبين ذلك بتفصيل في سياق الحديث عن مقولة الكيف-.

ونشير في هذا الباب إلى أن أبا الوليد في مقالاته المنطقية التي حققها المرحوم جمال

---

(١) أنظر: Aristote, Organon, 1, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. p 3-4

الدين العلوي تحت عنوان «مقالات في المنطق والعلم الطبيعي» سنة ١٩٨٣، ولاسيما المقالة التي وضع لها المحقق العنوان التالي [كليات الجوهر وكليات العرض]، يقدم نقداً للتقليد المنطقي بعد أرسطو، سواء تعلق الأمر بالشراح القدماء (أوديموس، تافرسطس، الإسكندر، تامسطيوس) أو الثرات المنطقي لفلاسفة الإسلام، نخص بالذكر، الفارابي وابن سينا. إذ يؤكد ابن رشد أن كل هؤلاء الشراح انحرفوا عن تعاليم المعلم الأول في صناعة المنطق، خصوصاً تأويلاتهم لعبارة أرسطو حول حدّ «الجوهر الكلي والعرض الكلي»، والتي مفادها الكليات ضربان: «كلي يقال على موضوع وليس في موضوع، وكلي يقال على موضوع وهو في موضوع». وقبل أن يقدم أبو الوليد تأويله الخاص لكلام أرسطو فيما يتعلق بحدّ «كليات الجوهر» و«كليات العرض»، يحاور ثلاثة مواقف متباينة حول هذه المسألة، الأمر الذي لم يقم به في «**تلخيص كتاب المقولات**». وهذه المواقف الثلاثة، هي:

١ ـ موقف قديم يمثله تأويل الشراح القدماء لكلام المعلم الأول حول «الجوهر الكلي» و«العرض الكلي»، ولاسيما منهم تافرسطس وأوديموس.

يرى هذا الموقف أن «الكليات» ضربان: ضرب يعرف من موضوعاته ذواتها، وليست في موضوع، أي ليست بعرض، إذ كان هذا هو حدّ العرض. وضرب يعرف من موضوع ذاته، وهو في موضوع، أي عرض. وقد تبنى ابن رشد في بداية الأمر تأويل الفارابي لكلام أرسطو لرفض ما ذهب إليه الشراح القدماء أصحاب هذا الموقف الأول، حين بيّن الأسباب التي حركت أبا نصر إلى العدول عن هذا المذهب الأول، منها أن «الجوهر الكلي» عند هؤلاء أخذ في حدّه «سلب رسم العرض الطبيعي عنه»، أي إن الجوهر الكلي هو الذي لا يوجد في موضوع (سلب حد العرض). كما أن «العرض الكلي» أخذ في حده رسم العرض، أي الذي يوجد في موضوع. ومن ثم، فإن هذه الرسوم التي أعطيت للجوهر الكلي والعرض الكلي في نظر الفارابي غير مبنية على أسس منطقية، مادام في كل رسم منها جزء غير منطقي.

٢- موقف أبي نصر الفارابي الذي يرى أن « الكليات ضربان: ضرب يعرف من موضوعاته ذواتها، ولا يعرف من موضوع شيئاً خارجاً عن ذاته، وهو كلي الجوهر. وضرب

يعـرف مـن موضوعـات لـه ذواتهـا، ومـن موضوعـات أخـر أشـياء خارجـة عـن ذواتهـا، وهــو كلــي العــرض»[1].

يرفـض ابـن رشـد تأويـل الفارابـي لحـدّ «الجوهـر الكلـي» و«العـرض الكلـي»، بدليـل أن أرسـطو لـم يقصـد بقولـه «فـي موضـوع» الحمـل الـذي يعـرف مـن موضوعاتـه أشـياء خارجـة عـن ذواتهـا، باعتبـار أن المعلـم الأول يميـز بيـن دلالتيـن لحـرف النسـبة «فـي»، حيـن قال: «أعنـي بقولـي فـي موضـوع، الموجـود فـي الشـيء لا كجـزء منـه، وليـس يمكـن أن يكـون قوامـه مـن غيـر الـذي هـو فيـه». فميـز فـي الشـطر الأول مـن العبـارة «الموجـود فـي الشـيء لا كجـزء منـه» بيـن نسـبة الجـزء إلـى الـكل، وفـي الشـطر الثانـي «وليـس يمكـن وجـوده مـن غيـر الـذي هـو فيـه» وبيـن نسـبة الشـيء إلـى المـكان. كمـا أن حـدّ الفارابـي للعـرض الكلـي فـي نظـر ابـن رشـد بأنـه «الـذي يعـرف مـن موضوعـات لـه ذواتهـا ومـن موضوعـات أخـر أشـياء خارجـة عـن ذواتهـا» هـو مثـل مـن يحـدّ الإنسـان بأنـه «حيـوان مائـت ناطـق». فـإن المائـت لا يصـدق عليـه حمـل الإنسـان إلا إذا قيـد بالناطـق، وهـذا عيـب فـي الحـدود. أمـا حـدّ أرسـطو للعـرض الكلـي هـو مثـل مـن يحـدّ الإنسـان بأنـه «حيـوان ناطـق لا تفسـد نفسـه بعـد المـوت»، فـإن كل واحـد مـن هذيـن الوصفيـن يصـدق عليـه حمـل الإنسـان مفـرداً.

٣- موقـف ابـن سـينا الـذي فهـم مـن قـول أرسـطو أن الجوهـر هـو الذي«يقـال علـى موضـوع» المعنـى نفسـه الـذي يقـال فـي حـد الكلـي الـذي يقصـد بـه «المحمـول علـى كثيريـن». وهـذا مـا أشـار إليـه ابـن سـينا فـي الفصـل الثالـث مـن المقالـة الأولـى فـي كتـاب المقـولات مـن منطـق الشـفاء، إذ يقـول «وأمـا الكلـي فإنمـا يشـرح اسـمه قولـك المقـول علـى كثيريـن. والمقـول علـى موضـوع اسـم لـه معنـى يلزمـه أن يكـون مقـولاً علـى كثيريـن بالحجـة التـي أومأنـا إليهـا»[2]. لذلـك، فـإن أبـا علـي يميـز بيــن ضربيــن مــن الكليـات: «ضـرب يعـرف مــن الموضوعــات المشــار إليهـا ذواتهـا، وضــرب لا يعــرف منهـا ذواتهـا». بمعنــى أن ابــن سـينا يريــد أن يقــول: إن الكليـات ضربـان: ضــرب لا يوجــد فــي موضــوع أصــلًا (وهــو كلــي الجوهــر). وضــرب يوجــد فــي موضــوع (وهــو كلــي العــرض).

(١) بصدد حدّ الجوهر الكلي والعرض الكلي، أنظر، الفارابي، المقولات ضمن منطق الفارابي، م. ن ص ٨٩.

(٢) انظر، ابن سينا، المقولات، م. ن. ص ٢٢.

والـذي حـرك ابـن سـينا إلـى هـذا التأويـل فـي نظـر ابـن رشـد هـو أنـه وجـد فـي رسـم «العـرض الكلـي» عنـد أبـي نصـر خلـلًا وزيـادة غيـر ضرورييـن. أمـا الخلـل فيتمثـل فـي قـول الفارابـي: «إن العـرض الكلـي هـو الـذي يعـرف مـن موضوعاتـه ذواتهـا، ومـن موضوعـات أخـر أشـياء خارجـة عـن ذواتهـا». ذلـك أن كلـي العـرض فـي نظـر ابـن سـينا لا يوجـد لـه هـذان النحـوان مـن التعريـف ولا سـيما إذا أخـذ العـرض الكلـي بجهـة واحـدة، بـل يوجـد لـه هـذا التعريـف متـى أخـذ بجهتيـن. أمـا تعريـف العـرض الكلـي بالـذي يعـرف مـن موضوعاتـه ذواتهـا إذا أخـذ باسـمه المشـتق. وأمـا الزيـادة فتتمثـل فـي أن الفارابـي أخـذ فـي حـدّ كلـي العـرض مـا «يعـرف مـن موضوعـات لـه ذواتهـا»، لأن هـذا أمـر عـارض لكليـات العـرض مادامـت لا تعـرف مـن موضوعاتهـا القائمـة بهـا ذواتهـا، إذ قـد توجـد أعـراض لا تعـرف شـيئاً أصـلاً.

لكـن ابـن رشـد يرفـض أيضـاً هـذا التأويـل السـنيوي للجوهـر الكلـي والعـرض الكلـي، مـادام غـرض أرسـطو ليـس هـو التمييـز بينهمـا فقـط، بـل أن يخـص كل واحـد منهمـا بمـا يدخـل تحتـه مـن الأجنـاس والأنـواع. وبعـد أن قـدم ابـن رشـد هـذه التأويـلات الثلاثـة فيمـا يخص مسـألة «الجوهـر الكلي» و«العـرض الكلـي»، وأبـرز نقائصهـا وعيوبهـا، ووضـح موقفـه منهـا، باعتبارهـا تخـرج عـن تعاليـم أرسـطو فـي مبحـث المقـولات، خصوصـاً المبحـث الأول المتعلـق بالجوهـر والعـرض وأقسـامهما، مـادام كلام أرسـطو فـي «كليـات الجوهـر» و«كليـات العـرض» أبسـط ممـا ذهـب إليـه هـؤلاء الشـراح (تاوفرسـطس، أويدمـوس، الفارابـي، ابـن سـينا)، عـرض تأويلـه الخـاص لـكلام المعلـم الأول فـي حـدّ الجوهـر الكلـي والعـرض الكلـي. فبـدأ أولاً بالتمييـز بيـن صنفيـن مـن الحمـل:

أ - الحمل الوصفي، وهو الذي يقال فيه إن «المحمول هو الموضوع»، مثل قولنا: «الإنسان حيوان».

ب - الحمـل الـذي يكـون بحـرف مـن حـروف «النسـبة»، ولاسـيما منهـا حـرف «فـي». وفـي هـذا البـاب، بيّـن ابـن رشـد مختلـف اسـتعمالات حـرف «فـي» الـذي قـد يعنـي نسـبة «الجـزء إلـى الـكل»، وقـد يـدل علـى نسـبة «الشـيء إلـى المـكان».

ونشـير بالمناسـبة إلـى أن هذيـن الصنفيـن مـن الحمـل «الحمـل الوصفـي»، و«الحمـل» الـذي يكـون بحـرف النسـبة «فـي»، لـم يشـر إليهمـا ابـن رشـد فـي **تلخيـص كتـاب المقـولات**. وهـذا مـا اعتبـره الأسـتاذ جمـال الديـن العلـوي أمـراً جديـداً كل الجـدة، مـادام هـذا النـص المنطقـي المتعلـق

بـ«كليـات الجوهـر و كليـات العـرض» يحمـل إضافـات أساسـية ذات أهميـة بالغـة فـي اسـتكمال التعـرف إلـى المتـن المنطقـي لأبـي الوليـد ابـن رشـد، لأنهـا تشـكل ثمـار مجهـوده الفكـري والعلمـي فـي صناعـة المنطـق [1].

ومـن خـلال هـذا التمييـز الـذي قـال بـه ابـن رشـد بيـن «الحمـل الوصفـي»، والحمـل الـذي يكـون بحـرف النسـبة «فـي»، أوّل كلام الحكيـم فيمـا يخـص «الجوهـر الكلـي» و«العـرض الكلـي»، بحيـث جعـل «كليـات الجوهـر» هـي التـي تحمـل «حمـلاً وصفيـاً»، ويقـال فيهـا إن المحمـول هـو الموضـوع، ولا تحمـل البتـة «حمـل فـي». بمعنـى أن الموضـوع والمحمـول فـي كليـات الجواهـر يشـكلان شـيئاً واحـداً، وهـذه الوحـدة بينهمـا هـي التـي تجعـل الشـيء موجـوداً. أمـا «كليـات الأعـراض» فهـي التـي تحمـل الحمليـن معـاً، أي «الحمـل الوصفـي» و «الحمـل فـي». مثـل حمـل العلـم علـى الكتابـة «الكتابـة علـم» حمـل «وصفـي» وحمـل العلـم فـي النفـس، كقولنـا «العلـم فـي النفـس»، أو «النفـس فيهـا علـم» حمـل «فـي». وهـذا المثـال الـذي يقدمـه ابـن رشـد فـي هـذه المقالـة سـبق أن قدمـه فـي التلخيـص وهـو مثـال أرسـطي فـي الأصـل. إن بهـذا التأويـل يكـون ابـن رشـد قـد تجـاوز مختلـف التأويـلات التي مورسـت علـى عبـارة أرسـطو حـول حـدّ «الجوهـر الكلـي» و«العـرض الكلـي» مـن قبـل الشـراح القدمـاء وفلاسـفة الإسـلام، ورد الاعتبـار للقـول الأرسـطي [2].

٢. ٣ العرض الجزئي

يـدل «العـرض الجزئـي» علـى كل مـا «يوجـد فـي موضـوع، ولا يحمـل علـى موضـوع»، أي كل مـا يحتـاج إلـى موضـوع لكـي يتقـوم، مـادام ليـس جـزءاً منـه. كمـا أنـه لا يعـرف ماهيـة موضوعـه، لأنـه لا يليـق أن يجـاب بـه فـي جـواب مـا هـو؟ مثـال ذلـك: «البيـاض» أو «السـواد» الموجـود فـي جسـم مـا، فإنـه لا يعـرف ماهيـة ذلـك الجسـم أوجوهـره.

---

(١) ابن رشد، مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣، ص ٥٠.

(٢) بخصوص نقد ابن رشد لهذه المواقف الثلاثة حول حدّ «الجوهر الكلي» و«العرض الكلي»، وإبراز موقفه الخاص ، أنظر مقالات في المنطق والعلم الطبيعي لابن رشد، تحقيق: جمال الدين العلوي، م. ن. ص ٧٥- ٨٠.

٢.٤ الجوهر الجزئي

وأخيراً، يقصد بـ«الجوهر الجزئي» كل ما «لا يحمل على موضوع، ولا يوجد في موضوع»، أي الذي لا يعرف شيئاً خارجاً عن جوهره، ولا شيئاً داخلاً في ماهيته، مادام أنه «لا يوجد في موضوع» لكي يتقوم، لأنه جوهر. كما أنه «لا يحمل على موضوع»، لأنه جزئي. مثل، «زيد وعمرو»، فإنهما لا يعرفان شيئاً داخلاً في ماهية الموضوع، ولا خارجاً عن ذاته. و المقصود بـ«الجزئي» هنا هو الشخص، أي «شخص الجوهر» الذي «لا يحمل على موضوع، ولا يوجد في موضوع». وهو الذي يسميه ابن رشد بـ«الجوهر الأول»، ويخصه بأوصاف منها: «الموضوع الأول» لأنه تحمل عليه باقي المحمولات العرضية الأخرى، ولا يحمل هو على شيء، كما سنبين ذلك لاحقاً في معرض الحديث عن مقولة الجوهر.

نخلص مما تقدم قوله، إلى أن الجوهر، سواء كان كلياً أو جزئياً هو الذي «لا يوجد في موضوع»، لأنه يتقوم بذاته. أما العرض الكلي أو الجزئي، هو الذي «يوجد في موضوع»، لأنه يحتاج إلى موضوع لكي يتقوم. في حين أن «الكلي» هو الذي «يحمل على موضوع»، و«الجزئي» هو الذي «لا يحمل على موضوع». وفي سياق الحديث عن هذه الموجودات الأربعة: الجوهر الكلي، العرض الكلي، والجوهر الجزئي، والعرض الجزئي، يصنف ابن رشد «الكليات» و«الأشخاص» إلى صنفين: صنف يعرّف من جميع موضوعاته التي يحمل عليها حملاً طبيعياً، ماهياتها، هذا ما يسمى بـ«الحمل على المجرى الطبيعي»، مثل حمل «الحيوانية» على الإنسان والفرس وزيد... التي تعرّف من جميع هذه الموضوعات ماهياتها وذواتها التي تليق أن يجاب بها في جواب ما هو؟ في كل واحد من هذه الموضوعات. وهذا هو «كلي الجوهر». وصنف آخر من الكليات «يعرّف من موضوعات ما ماهياتها وذواتها، ومن موضوعات أخر أشياء خارجة عن ماهياتها»، مثل «اللون» الذي يعرّف من البياض والسواد ماهياتهما، مادام البياض أو السواد يحدّ باسم جنسه وهو اللون، ويعرّف أيضاً أشياء أخر خارجة عن ماهياتها، ولاسيما إذا أخذ باسمه «المشتق»، وحمل على جوهر من الجواهر، مثل قولنا: «الجسم ملوّن». فاللون في هذا المثال لا يعرّف جوهر وماهية الجسم، بل يعرّف شيئاً خارجاً عن ماهيته. وهذه هي «كليات الأعراض».

أما «الأشخاص» فهي ضربان: «شخص لا يحمل على شيء أصلاً حملاً على المجرى الطبيعي»، وهو «شخص الجوهر». و«شخص لا يعرّف من شيء أصلاً ماهيته، بل شيئاً خارج عن ماهيته»، وهو «شخص العرض».

وبالجملة، فإن أن «الجوهر»، سواء كان كلياً أو جزئياً هو الذي «لا يعرّف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ماهيته». في مقابل «العرض الكلي أو الجزئي» الذي يعرّف دائماً شيئاً خارجاً عن ماهية موضوعاته» [1].

نخلص إذن إلى القول، بأن «الجوهر» الكلي أو الجزئي، هو الذي» يعرّف ماهية الشيء دون أعراضه». أما العرض بإطلاق، فهو الذي «يعرّف أعراض الشيء لا ماهيته» [2]. كما أن ابن سينا يتبنى التقسيم الرباعي نفسه للموجودات، سواء كانت جواهر أو أعراضاً، كلية أو جزئية [3]. لكن لابن سينا موقف متميز بصدد الحديث عن حد الكلي، وحد العرض. فالكلي بالمعنى الحقيقي للفظ هو الذي يحمل على موضوع ضرورة، لأن له جزئيات بفعل أو قوة يقال عليها الكلي [4]. لذلك، فالمقصود بـ«الكلي» هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق، سواء كانوا كثيرين في الوجود كالإنسان، أو كثيرين في جواز التوهم

---

(١) بصدد هذا التصنيف الرباعي للموجودات، انظر، ابن رشد، المختصر في المنطق، تحقيق: تشارلس بترورث، غير منشور، الورقة ٢٢- ٢٣.

(٢) الفارابي، المقولات ضمن المنطق عند الفارابي، م.ن، ص ٨٩ .

(٣) ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق: قنواتي، الأهواني، الخضيري، سعيد زايد، منشورات آية الله العظمى، ايران ١٤٠٥ هـ «...وأن الأمور إما مقولة له على موضوع، غير موجودة في موضوع وهي كليات أشياء هي جواهر، فلأنها كليات، فهي تقال على، ولأنها جواهر، فلا توجد في، وإما موجودة في موضوع، غير مقولة على موضوع، وهي جزئيات الأعراض، فإنها، لأنها أعراض، موجودة في، ولأنها جزئية، ليست على، وإما مقولة على موضوع، موجودة في موضوع، وهي كليات الأعراض، فإنها، بالقياس إلى جزئياتها، كالبياض الكلي بالقياس إلى بياض ما مقولة على موضوع، ولأنها أعراض فهي موجودة في موضوع، وإما لا مقولة على ولا موجودة في، وهي جزئيات الجواهر، كزيد وعمرو، وهذه المادة، وهذه الصورة، وهذه النفس، ولأنها جواهر، ليست موجودة في موضوع، ولأنها جزئية، ليست مقولة على موضوع» . ص ٢٧.

(٤) ابن سينا، ن. م، «إن كل ما هو على موضوع بالحقيقة فهو كلي، وكل كلي، فإنه محمول على موضوع ضرورة، لأنه له جزئيات بفعل أو بقوة يقال عليها الكلي». ص٢٢.

كالشــمس. وبالجملــة، فــإن الكلــي هــو اللفــظ الــذي لا يمنــع مفهومــه أن يشــترك فــي معنــاه كثيــرون، فــإن منــع مــن ذلــك شــيء، فهــو غيــر مفهومــه نفســه [١]. إلا أن ابــن ســينا يرفــض أن يكــون «الكلــي»، أو «المقــول علــى موضــوع» ذاتيــاً، معرفــاً لماهيــة الموضــوع الــذي يحمــل عليــه. كمــا يرفــض فــي الآن نفســه القــول بــأن العــرض أو الموجــود فــي موضــوع أن يكــون عرضيــاً، لأن العــرض يختلــف عــن العرضــي، وليســا همــا فــي حقيقــة الأمــر مترادفيــن، كمــا يذهــب إلــى ذلــك الفارابــي، إذ لا يميــز بينهمــا [٢].

إن ابـن سـينا فـي سـياق حديثـه عـن حـد العـرض يحيـل علـى التعريـف الأرسـطي ويشـرح معنـاه. هـذا التعريـف مفـاده أن العـرض هـو الموجـود فـي شـيء لا كجـزء منـه، ولا يصـح قوامـه مـن دون مـا هـو فيـه [٣]. لكـن ابـن سـينا يصنـف هـذه العبـارة إلـى ثلاثـة عناصـر أساسـية، وهـي: «الموجـود فـي شـيء»، «لا كجـزء منـه»، و«لا يصـح قوامـه مـن دون مـا هـو فيـه». فمـا المقصـود بهـذه العناصـر الثلاثـة؟ ومـا دلالتهـا فـي حـد العـرض؟

يقصـد أولاً بـ: «الموجـود فـي شـيء»، أي الـذي يوجـد فـي شـيء متحصـل القـوام بنفسـه ولا يحتـاج إلـى غيـره لكـي يتقـوم، بمعنـى آخـر الموجـود فـي شـخص الجوهـر. أمـا قولـه «لا كجـزء منـه»، فـإن الغـرض منـه هـو أن يفـرق أرسـطو بيـن وجـود «العـرض فـي موضـوع»، ووجـود «الجـزء فـي الـكل»، ووجـود «طبيعـة الجنـس فـي طبيعـة النـوع الواحـد». وأيضـاً ليفـرق بيـن وجـود العـرض فـي موضـوع، ووجـود المـادة فـي المركـب، والصـورة فـي المركـب. أمـا قولـه «ولا يصـح قوامـه مـن دون مـا هـو فيـه»، فـإن غـرض أرسـطو هـو أن يميـز بيـن كـون العـرض فـي موضوعـه،

---

(١) ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، ط.١، ١٩٨٥، ص ٤٥.

(٢) ابن سينا، المقولات، م.ن. «ثم إن قوماً اشترطوا في المقول على الموضوع أن يكون ذاتياً مقوماً للماهية، وفي الموجود في الموضوع أن يكون عرضاً، إذ كان العرض عندهم والعرضي شيئاً واحداً، وإن كان كثيراً ما يختلفان، فلم يخطر لهم في هذا المكان كثرة اختلافهما ببال. فهؤلاء حكموا بأن الأبيض إذا قيل على هذا الشيء الأبيض لم يكن مقولاً على موضوع، بل موجوداً في موضوع، إذ ظنوا أن الأبيض موجود في موضوع، إذ ظنوا أن الأبيض عرض، بل جاوزوا هذا إلى أن قالوا إن الكلي هو المقوم لماهية الشيء. فكأن غيره ليس بكلي». ص ٢٣.

(٣) ابن سينا، م.ن. ص٢٨.

وكون الشيء في الزمان، لأن الشيء في أي زمان فرضته، يمكنك أن تجعله مفارقاً له إلى زمان آخر.

كما أن ابن سينا يرفض أن يكون الشيء جوهراً وعرضاً في الآن نفسه، لأن الشيء في نظره إما جوهر وإما عرض. ويعتمد الشيخ الرئيس في هذا الباب على حدّ الجوهر، وحدّ العرض، ويميز بينهما. فالجوهر هو الشيء الذي «لا توجد ذاته ولا ماهيته في موضوع» أصلاً. عكس العرض الذي «تكون ذاته وماهيته في موضوع»، أي في الجوهر. ومادام حدّ الجوهر مضادا لحدّ العرض، فإن الشيء قد يكون جوهراً أو عرضاً.

والسبب الذي دفع ببعض الفلاسفة إلى القول بأن الشيء قد يكون جوهراً وعرضاً في الآن نفسه، حسب ابن سينا، هو أنهم لم يميزوا بين «العرض» و«الصورة»، واعتقدوا أن الصورة أيضاً تقال في موضوع، أي أنها عرض. كما أنهم لم ينتبهوا إلى أن الموضوع يقال باشتراك الاسم. الأمر الذي يجعلنا نتساءل: هل الموضوع من الأسماء المشتركة أم المتواطئة؟ أما السبب الثالث، هو أن هؤلاء الفلاسفة اعتقدوا أن فصول الجواهر، جواهر. دون أن يأخذوا في الاعتبار أن فصول الجواهر تسمى جواهر باشتراك الاسم، كما اعتقدوا في الوقت ذاته أن فصول الجواهر أعراض، وبالتالي صار عندهم الشيء جوهراً وعرضاً [1]. لذلك، يميز ابن سينا بين «الجوهر» و«العرض». فالجوهر هو الشيء الذي لا يفتقر في وجود ماهيته إلى موضوع البتة. أما العرض فهو الذي يحتاج إلى موضوع لكي يتقوم، مادام العرض يوجد في موضوع [2].

أما ابن باجة فلا يفصل القول في هذه الموجودات الأربعة السالفة الذكر، بل يكتفي بحدّ شخص الجوهر فقط الذي يقال بالتحقيق والتقديم. ومن هنا يتبين لنا أنه لا يتابع نص

(١) ابن سينا، المقولات، ص ٤٥-٤٦.

(٢) ابن سينا، م.ن. «إن الشيء إذا كان في نفسه غير مفتقر إلى موضوع البتة، هذا الذي هو فيه، إن كان في شيء أو غيره فهو جوهر. وإن كان في نفسه محتاجاً إلى موضوع يكون فيه، أي شيء كان هذا الموضوع، كان هذا أو آخر غير هذا فهو عرض». ص ٥١

المقولات لأبي نصر متابعة دقيقة، بل يقتصر على دراسة أهم القضايا الأساسية التي يثيرها كتاب المقولات. الشيء الذي يدل على أن الغرض من هذا الكتاب هو الحديث عن الجواهر الأول التي تقال بالتحقيق والتقديم، تمييزاً لها عن الجواهر الثواني (الأنواع والأجناس) والأعراض [1].

نستنتج من خلال ما سبق ذكره أن ابن رشد في سياق التمييز بين الجوهر والعرض، سواء كان كلياً أو جزئياً، كان غرضه أساساً أن يبين أن الأعراض تتسم بنوع من الواقعية، وأنها تقبل حدوداً. لذلك، يمكن القول أن ابن رشد يحاور موقفين متعارضين بصدد الأعراض:

- الموقف الأول ينفي وجود الأعراض ويعترف فقط بالجواهر، كما يذهب إلى ذلك أصحاب المذهب الذري: برمنيدس، وماليسس.

- الموقف الثاني يرى أن الأعراض لا تقبل حدوداً على الإطلاق، مادام الحدّ بمعناه الأول والحقيقي لا يكون إلا للقائم بذاته وهو الجوهر.

إلا أن ابن رشد يتخذ موقفاً وسطاً بين هذين المذهبين، إذ يرى أن الأعراض تتسم بنوع من الواقعية، وبالتالي، فهي موجودة. لكن وجودها رهين بوجود الجواهر، مادامت الأعراض لا تتقوم بذاتها، بل بوجود الجواهر التي تدخل في حدودها. إلا أن اسم الموجود يقال عليها بتأخير، ويقال على الجواهر بتقديم باعتباره من الأسماء المشككة بامتياز. كما يرفض ابن رشد القول بأن الأعراض ليس لها حدود بإطلاق، بل لها حدود بتقييد، بمعنى تقال عليها الحدود بجهة ما، مادام اسم الحدّ يقال بإطلاق على أشخاص الجواهر التي تقال بتقديم وتحقيق. فالدافع الذي دفع ببعض الفلاسفة في نظر ابن رشد إلى نفي الحدود عن الأعراض هو عدم التمييز بين الأعراض التي تكون موضوعاتها (الجواهر) بالذات، مثل أخذ اسم «الفطوسة في حدّ الأنف»، والتي تكون بالعرض، مثل أخذ اسم «البياض في حدّ الإنسان»، بمعنى أنهم لم يميزوا بين الأعراض «الذاتية» و«العرضية» للموجودات. فالذي ينظر إلى الأعراض من حيث وجودها في موضوعاتها بالعرض، فإنه ينفي لا محالة وجود الحدود عن الأعراض، مادام هذا النوع من الأعراض لا حدود له أصلاً. أما الذي ينظر إلى الأعراض التي لها موضوعات

---

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، م. ن. «ومنها ما ليس هو في موضوع، ولا على موضوع، وهو شخص الجوهر». ص ١٠.

ذاتية، مثل الفطوسة بالنسبة إلى الأنف، فإنه يثبت أن للأعراض حدوداً، لكن ليس من نوع حدود الجواهر التي تعرّف ماهية الشيء الخاصة به والمطابق والمساوي للمحدود، وهذا ما يعرف بالحدّ التام، بل إن حدود الأعراض هي بخلاف ذلك فيها نوع من الزيادة والتكرار، ومن ثم، فهي حدود غير تامة [1]. وبهذا يكون أبو الوليد قد اتخذ مركزاً وسطاً بين مذهب نفاة الأعراض ومذهب نفاة الحدود عنها، باعتبارهما مذهبين غير عادلين في حكمهما على حقيقة الأعراض. ذلك أن ابن رشد يقر بوجود الأعراض لكن وجودها مشروط بوجود الجوهر، كما يعترف أن للأعراض حدوداً لكن لا بالمعنى الأول والحقيقي للحدّ، بل لها حدود بجهة ما. وبهذا يكون ابن رشد قد اعترف للأعراض بحقها في الماهية والحدّ بجهة ما، دون أن يعني ذلك أن لها حدّاً مقولاً بتقديم وتحقيق، ووجوداً مستقلاً عن الجواهر [2].

كما أن غرض ابن رشد من التمييز بين «الجوهر الكلي» و«الجوهر الجزئي»، هو رفض موقف المتكلمين الذين لا يميزون بينهما، بل يعتبرون أجناس الجواهر (الكلية والجزئية) جنساً واحداً، مادامت تختلف فقط بأعراضها. لكن ابن رشد يرى أن الجواهر مختلفة في ذاتها باختلاف حدودها. فحدّ «الجوهر الكلي» ليس هو حدّ «الجوهر الجزئي»، كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

٣ - نظرية الحمل

٣. ١ حدّ الموضوع والمحمول

قبل الحديث عن طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول نرى من الضروري أولاً أن نعطي حدّاً لكل منهما. يقصد بـ«الموضوع» في صناعة المنطق «المعنى الموصوف والمسند إليه والمخبر عنه». أما المحمول فالمقصود به «الصفة والخبر». ومن ثمة، فإن «الموضوع»

---

(١) بصدد نقد ابن رشد لهذين المذهبين حول الأعراض، أنظر تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة «الزاي»، ص ٨٠٣.

(٢) بخصوص موقف ابن رشد من الأعراض، أنظر، محمد المصباحي، الوحدة والوجود عند ابن رشد، المدارس، الدار البيضاء، ٢٠٠٢، ص ١٩١.

هو الذي تحمل عليه الأشياء، و«لا يحمل هو على شيء أصلاً»، أي الذي يحكم عليه بأن شيئاً آخر موجود له، أو ليس بموجود له. و«المحمول» هو «ما نحكم به إيجاباً أو سلباً على الموضوع». لكن الإشكال الذي يمكن أن نثيره في هذا السياق مفاده: ما الذي يسمح بوجود محمول وموضوع؟

يرى ابن رشد أن المقولات إذا كانت مفردة، فإنها لا ينطبق عليها الإيجاب والسلب، لكن، عندما تؤلف فيما بينها، فإنها تحدث الموجبة أو السالبة. لذلك، فتأليف المقولات هو الذي يسمح بوجود قضية تتكون من موضوع ومحمول.

٢. ٣ علاقة الموضوع بالمحمول

يشير ابن رشد إلى قاعدة منطقية شهيرة يثبت من خلالها علاقة تلازم بين الموضوع والمحمول، مفادها أنه «متى حمل شيء على شيء حمل المحمول على الموضوع، فإن كل ما يقال على المحمول يقال أيضاً على الموضوع». بمعنى أن المحمول الأول إذا كان يعرّف جوهر الموضوع، فإن المحمول الثاني يعرّف أيضاً جوهر ذلك الموضوع. فمثلاً، إذا حملنا «الإنسان» على زيد، وحملنا على الإنسان «الحيوان»، فإن كلاً من «الإنسان والحيوان» يحملان على زيد، ومن ثمة، فهما يعرّفان جوهر زيد. مثل قولنا: «زيد إنسان»، و«الإنسان حيوان»، فإن زيد إنسان، وهو في الآن نفسه حيوان [1]. الأمر نفسه نجده وارداً لدى أرسطو [2].

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «ومتى حمل شيء على موضوع حملًا يعرف جوهره، ثم حمل على ذلك المحمول محمول آخر يعرف أيضاً جوهره، فإنه أيضا يعرف جوهر ذلك الموضوع الذي عرفه المحمول الأول. مثال ذلك: أن الإنسان إذا حمل على زيد أو عمرو عرف جوهرهما. وإذا حمل على الإنسان محمول ثان يعرف جوهره، مثل الحيوان، لزم ضرورة أن يعرف هو جوهر زيد وعمرو الذي يعرفهما الإنسان» ص ١٠.

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، ج. ١، نشرة بدوي، «متى حمل شيء على شيء حمل المحمول على الموضوع، قيل كل ما يقال على المحمول [يقال] على الموضوع أيضاً. مثال ذلك: إن الإنسان يحمل على إنسان ما، ويحمل على الإنسان الحيوان، فيجب أن يكون الحيوان على إنسان ما أيضاً محمولاً. فإن إنساناً ما ، هو إنسان وهو حيوان» ص ٣٥. أنظر كذلك:

Aristote, Organon, I, Catégories..., Op. Cit.. p 4.

بمعنى آخر أن كل ما هو أعلى يحمل على ما هو أدنى، فالجنس يحمل على النوع. فمثلاً، «الحيوانية» كجنس تحمل على «الإنسانية» كنوع، وبالتالي، لا يمكن أن يحمل الأدنى على الأعلى، أي أن يحمل النوع على الجنس. فكل ما يقال على الحيوان يقال على الإنسان، وليس العكس. وهذا ما يصطلح عليه بلغة المناطقة الحمل على المجرى الطبيعي. لذلك، يمكن القول بأن العلاقة بين «الموضوع والمحمول» هي علاقة بين «العام والخاص»، أو الأعلى والأدنى، وهذا معناه أن الأشخاص أو الواحد بالعدد لا يمكن أبداً أن يكون محمولاً، لأن من شروط المحمول أن يكون كلياً. فما المقصود بالمحمول الكلي؟

يحدّد ابن رشد «المحمول الكلي» في سياق حديثه عن شرائط البرهان بأنه «الذي يحمل على كل الموضوع، وذاتي له، وموجود له أولاً». إذا تأملنا هذا التعريف نجد أن «الحمل الكلي» هو الذي يشتمل على ثلاثة شروط، وهي: «الحمل على الكل»، و«الحمل بالذات»، و«الحمل الأول». وهذه هي شرائط اليقين، أي «الكلية»، و«الذاتية»، و«الأولية». فالمقصود بـ«الحمل على الكل» هو أن يوجد المحمول لكل الموضوع أولاً وبالذات، مثل حمل «النطق» على الإنسان، مادام كل أول فهو ذاتي، وليس كل ذاتي أول. إلا أن الشراح اختلفوا حول دلالة «الأول» في مبحث البرهان. فالفارابي مثلاً يحدّد «المحمول الأول» بأنه «الذي لا يحمل على جنس الموضوع». وآخرون يقصدون به «الذي لا يحمل على الموضوع من قبل حمله على شيء». وبالتالي، فإن حدّ «المحمول الأول» في نظر هؤلاء هو الخاص بالموضوع، والمحمول من غير وسط. لكن أبا الوليد ينتقد هذه التصورات، ويعتبر أن معنى «الأول» في الأعراض ليس هو الذي يوجد دون وسط، لأن الذي فهم من «المحمول الأول» المحمول الخاص الذي لا يحمل بوسط، عسر عليه أن يكون في المطلوبات محمولاً أول، كما نجد ذلك لدى كثير من الشراح، مثل الإسكندر وتامسطيوس. وكذلك، من حمل «الأول» على الذي لا يحمل على جنس الموضوع، كما فعل الفارابي، فقد ظن فيما ليس بأول أنه أول. الأمر الذي دفع بابن رشد إلى اعتماد معنى «الأول» كما حدّده أرسطو، والذي مفاده أن «المحمول الأول» هو «الذي يحمل على الشيء بما هو ذلك الشيء» [1]. لذلك،

---

(١) بخصوص حدّ «الكلي» ونقد ابن رشد للشراح، أنظر، شرح كتاب البرهان، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص ٢٢٩- ٢٣١.

يشترط أرسطو أن يتوافر «الحمل الأول» على شرطين أساسيين، ولاسيما إذا تعلق الأمر بالبراهين المطلقة (برهان سبب وبرهان وجود)، هما:

أ - أن لا يكون حمل الأول على الموضوع من قبل طبيعة أخرى مركبة.

ب - أن لا يكون حمل الأول على الموضوع بتوسط سبب من أسباب الموضوع [1].

٣ . ٣ أنواع الحمل

يميز ابن رشد بين نوعين من الحمل:

أ - «حمل على الموضوع»: يكون هذا النوع الأول من الحمل عن طريق المتواطئة أسماؤها. بمعنى أن هذا الحمل يكون في الأشياء التي تكون من طبيعة واحدة، أي تنتمي إلى مقولة واحدة، مثل: «الحيوان»، «الإنسان»، «المتنفس». فهذه كلها تنتمي إلى مقولة واحدة، وهي مقولة الجوهر. لذلك، فالحمل على الموضوع يعطي اسم الموضوع وحدّه. وهذا هو الحمل الحقيقي الذي يقال على المجرى الطبيعي، مادام المحمول يحمل على الموضوع بالذات، أي عن طريق ما هو، مثل حمل الحيوانية على الإنسان (الإنسان حيوان). فالحيوانية تعرف ماهية الإنسان وذاته.

ب - «الحمل في موضوع»: يقال هذا النوع الثاني من الحمل إما عن طريق المتفقة (المشتركة) أسماؤها، أي تلك الألفاظ التي تشترك في الاسم فقط وتختلف من حيث الحدّ، مثل قولنا: الإنسان يمشي. وإما يقال عن طريق المشتقة أسماؤها، مثل الإنسان موسيقي. لذلك، فالحمل في موضوع ليس هو وموضوعه من طبيعة واحدة، أي من مقولة واحدة. فالإنسان ينتمي إلى مقولة الجوهر، بينما يمشي أو الموسيقي ينتميان إلى مقولات الأعراض، خصوصاً مقولة الكيف. الأمر الذي لا يؤهل هذا النوع من الحمل إلى إعطاء اسم الموضوع وحدّه، بل فقط الاسم دون الحدّ. وهذا هو «الحمل على غير المجرى الطبيعي»، مادام لا

---

(١) ابن رشد، شرح كتاب البرهان، م. ن. «إن الأول عند أرسطو هو الذي يحمل على الشيء لا من قبل طبيعة له أخرى موضوعة، مثل حمل اللون على الجسم، فإنما يحمل عليه بتوسط السطح وهو مساوٍ للجسم، أو كانت تلك الطبيعة أعم، مثل حمل الزوايا المعادلة لقائمتين على المثلث المختلف الأضلاع، فإنما يحمل عليه بتوسط المثلث المطلق، وهو أعم من المختلف». ص ٢٣١.

يعرف جوهر الموضوع، لأن المحمول حمل على الموضوع عن طريق العرض، أي ليس عن طريق ما هو. مثل حمل البياض على الإنسان، كقولنا الإنسان أبيض. فالبياض لا يعرف ماهية الإنسان ولا ذاته.

نخلص إذن، إلى القول بأن ابن رشد يميز بين المحمولات الجوهرية التي تحمل على شخص الجوهر فتعرف منه ذاته وماهيته، والمحمولات العرضية التي تعرف من شخص الجوهر شيئاً خارجاً عن ذاته.

٣. ٤ الأجناس والأنواع

إن غرض ابن رشد من هذا المطلب، أن يبين أن الأجناس المختلفة التي ليس بعضها مرتباً تحت بعض، فإن فصولها تختلف أيضاً من حيث النوع. فمثلا، إذا أخذنا جنسين عاليين مختلفين: الحيوان (جوهر) والعلم (كيف)، فإن الفصول التي تندرج تحت الجنس الأول ليست هي الفصول التي تدخل تحت الجنس الثاني. ذلك أن الفصول التي تدخل تحت جنس الحيوان، هي: المشاء، الطائر، السابح... أما الفصول التي تندرج تحت جنس العلم، هي: نظري، عملي، سهل، صعب...

أما الأجناس التي يكون بعضها داخلاً تحت بعض، فليس يمتنع أن تكون فصولها من نوع واحد. فمثلاً، «الحيوان» و«المتغذي»، فإن الفصول التي تدخل تحت جنس الحيوان هي نفسها الفصول التي تدخل تحت جنس المتغذي. فإذا قسمنا الحيوان إلى المائي والبري، فإننا نقسم أيضاً المتغذي إلى المائي والبري، لأن الحيوان مرتب تحت المتغذي. والسبب في ذلك، أن الفصول التي ينقسم بها الجنس الأعلى هي محمولة بالضرورة على الأجناس التي تحته. وبالتالي، فهي إن لم تكن مقوّمة لها، فهي أقلّه مقسمة لها [1]. وهو ما دفع بأرسطو إلى تبرير ذلك بقوله: «حتى تكون جميع فصول الجنس المحمول هي بأعينها فصول الجنس الموضوع» [2].

---

(١) ابن رشد،شرح كتاب البرهان، ص ١١- ١٢.

(٢) أنظر في هذا السياق، أرسطو، المقولات ضمن منطق أرسطو، ج.١، نشرة بدوي، ص ٣٥. وكذلك:

- Aristote, Organon, I, Catégories..., Op. Cit.. p 5.

إن «الأجناس» تترتب تصاعدياً إلى أن نصل إلى جنس عال ليس بعده جنس، يسمى جنس الأجناس. كما تترتب الأنواع تنازلياً إلى أن نصل إلى نوع أخير ليس بعده نوع، يسمى نوع الأنواع الذي ينتهي إلى الأشخاص والأعراض. وقد أشار «فررفوريوس» المتوفى ٣٠٤م إلى هذا الترتيب في مبحث **الإيساغوجي** في جدول بياني يطلق عليه «شجرة فورفوريوس»، يوضح فيه أن الأشخاص تندرج تحت الأنواع، والأنواع تحت الأجناس، والأجناس نفسها تندرج تحت جنس الأجناس، وهو الجوهر. وتكاد تكون هذه هي الإضافة التي أضافها فورفوريوس إلى المنطق الأرسطي حيث اعتبر الجنس جنساً بالإضافة إلى النوع الذي تحته، والنوع نوعاً بالإضافة إلى الجنس الذي فوقه. ولذلك صنف كلا من الجنس والنوع في ثلاث مراتب: عليا، ومتوسطة، وسفلى. ويمكن أن نشير إلى هذا الترتيب بين الأجناس والأنواع في الرسم البياني التالي:

جوهر----------جنس عال (جنس الأجناس)

جسم----------جنس بعيد – نوع عال (جنس لما تحته، نوع لما فوقه)

جسم حي-------جنس متوسط- نوع متوسط (جنس لما تحته، نوع لما فوقه)

حيوان ---------جنس سافل- نوع متوسط قريب (جنس لما تحته، نوع لما فوقه)

إنسان--------- نوع سافل- نوع الأنواع

شخص-------- سقراط، زيد... [(١)]

يلاحظ من شجرة فورفوريوس أنه صنف مقولة الجوهر إلى أجناس وأنواع. لكن إذا كان الأمر ممكناً في مقولة الجوهر، فإن الأمر يتعذر في بقية المقولات الأخرى. فكيف إذن يمكن تصنيف مقولة الكم أو الكيف أو الإضافة...؟

بعد النظر في هذه القضايا المنطقية التي يثيرها مذهب المقولات، والتي كان من المفروض على أرسطو وبعض شراحه، ولاسيما منهم أبو الوليد ابن رشد أن يفصلوا القول فيها أولاً حتى لا تعرقل فهم مشروعه الفلسفي من خلال المقولات، فإن ابن رشد قبل

(١) الغزالي، معيار العلم، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. ١، ١٩٩٠، ص ٧٧- ٧٨.

أن يسهب القول في كل مقولة من المقولات العشر، يشير إلى أن المقولات من «المعاني المفردة التي تقال بغير تأليف»، والتي يدل عليها بألفاظ مفردة هي بالضرورة تدل على واحد من عشرة أشياء: إما على «جوهر»، وإما على «كمّ»، وإما على «كيف»، وإما على «إضافة»، وإما على «أين»، وإما على «متى»، وإما على «وضع»، وإما على «له»،وإما على «أن يفعل»، وإما على «أن ينفعل». ويمثل ابن رشد هذه المقولات: فالجوهر مثل «إنسان وفرس»، والكمّ مثل ذراعين أو ثلاث أذرع، والكيف مثل أبيض وكاتب، والإضافة مثل الضعف والنصف، والأين مثل قولنا زيد في البيت، والمتى مثل عام أول وأمس، والوضع مثل متكئ وجالس، وله مثل منتعل ومتسلح، ويفعل مثل يحرق ويقطع، وينفعل مثل ينحرق وينقطع. وهذه المقولات العشر، إذا أخذت مفردة فلا ينطبق عليها الإيجاب والسلب ولا الصدق والكذب، إلا إذا ركبت فيما بينها إذاك تقبل الإيجاب والسلب ويدخلها الصدق والكذب، مثل قولنا «إنسان أبيض» «الإنسان ليس أبيض»، وبالتالي، فإن مثل هذا القول قد يحتمل إما الصدق وإما الكذب [1].

---

(١) ابن رشد، شرح كتاب البرهان ص ٢١- ١٣.

- انظر كذلك، أرسطو، منطق أرسطو، ج.١، نشرة بدوي، ص ٣٥- ٣٦.

الفصل الثالث

مبحث المقولات

١- حدّ «المقولة»

٢- مقولة الجوهر

٣- مقولة الكمّ

٤- مقولة الإضافة

٥- مقولة الكيف

٦- مقولتا «أن يفعل» و«أن ينفعل»

٧- مقولتا «المتى» و«الأين»

٨- مقولة الوضع

٩- مقولة «له»

١ - حد المقولة

قبل الحديث عن مذهب المقولات، يحسن بنا أولاً أن نحدد اسم «مقولة» المترجمة عن الكلمة اليونانية «كاتيغوريا»، وقد استعملت في جميع اللغات بلفظها تقريباً (Catégorie, Category). يدل اسم «مقولة» عند أرسطو والفلاسفة المشائيين على «محمول القضية» الذي من خلاله نسمي مقولات الوجود، وبالجملة، فإن المقولات أقسام مختلفة للوجود، أو أشكال مختلفة للمحمولات التي يمكن أن تحمل على شيء ما [1]. لكن فورفوريوس أفرغ كلمة «مقولة» من دلالتها الواقعية ومنحها دلالة صورية، إذ يعتبرها مجرد «أصوات بسيطة»، لأنه يعتقد أن غرض أرسطو من المقولات هو دراسة «ما يدل على الموجود» ولم ينتبه إلى أن المقولات تدور حول أشياء واقعية. وهذا ما يذهب إليه الفارابي في سياق تعريفه لكلمة «مقولة»، إذ يرى أن اسم «المقولة» يطلق على كل معنى معقول تدل عليه لفظة تشير إلى كل موجود من الموجودات المشار إليها، إذ يقول: «وكل معنى معقول تدل عليه لفظة ما يوصف به شيء من هذه المشار إليها، فإنا نسميه مقولة» [٢].

أما ابن باجة فيميز بين معنيين لاسم «مقولة»: معنى عام ومعنى خاص. فالمقولة بمعناها

(1) Lalande André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Op. Cit.. «Catégorie: Primitivement, chez Aristote, prédicat de la proposition; d'où vient qu'il appelle catégories de l'être, et par abréviation...les différentes classes de l'être ou les différentes classes de prédicats que l'on peut affirmer d'un sujet quelconque» p 125.

(٢) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، م. ن. ص ٦٢.

العام تدل على معنى كلي يستند إلى شيء محسوس يعلم بغير استدلال ولا فكر، ويدل عليه بلفظ ما، سواء كان جنساً عالياً أو متوسطاً أو أخيراً، مفرداً كان أو مركباً. أما بمعناها الخاص فتدل على الأجناس العالية المستندة إلى أشياء محسوسة من حيث يدل عليها بألفاظ فقط. ويطلق على كل جنس من هذه الأجناس العالية دون أنواعها أو أنواع أنواعها اسم «مقولة». وهذا المعنى الأخير هو المقصود به في كتاب قطاغورياس، أي المقولات [(١)].

أما في الفلسفة الحديثة فأصبحت كلمة «مقولة» تدل على معان مختلفة ومتعددة حسب السياق الذي ترد فيه. فكانط مثلاً يعتبر «المقولات» «مفاهيم أساسية للفهم الخالص»، أي «صور قبلية للمعرفة»، ومن ثم، فهي تمثل كل الوظائف الأساسية للتفكير الاستدلالي، وتستنبط من طبيعة الحكم الذي يتجلى في أشكاله المختلفة [(٢)].

٢ - مقولة الجوهر

قبل أن نبسط القول في مقولة الجوهر، سواء من حيث الحدّ أو الخصائص أو الأنواع، أو في علاقتها بالمقولات التسع الأخرى، نشير أولاً إلى أن مشكلة الجوهر هيمنت على تاريخ الفكر الفلسفي القديم والوسيط باعتبارها المقولة الأساسية الأولى التي تتفرع عنها بقية المقولات العرضية الأخرى من كم، وكيف، وإضافة...إلخ. فقد تناولها الفلاسفة السابقون على أرسطو واختلفوا في تحديد معنى الجوهر وماهيته ومبادئه. فلا أحد منهم قال قولاً برهانياً بصدده، لأن النظر فيه ليس بالأمر الهين حسب ابن رشد [(٣)]. فكيف تعامل أبو الوليد

---

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، ضمن التعاليق المنطقية لابن باجة، تحقيق وتقديم ، محمد إبراهيم ألوزاد، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٧ ، ص ٥٦.

(2) Lalande A., Vocabulaire..., Op. Cit.. «Chez Kant et dans lécole kantienne, les catégories sont les concepts fondamentaux de lentendement pur...formes a priori de notre connaissance, représentant toutes les fonctions essentielles de la pensée discursive. Elles se déduisent de la nature du jugement, considéré dans ses différentes formes» p 125.

(٣) ابن رشد، مقالة الزاي من تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، ط.٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦ « ... فالمطلوب من أمر الجوهر الذي لم يزل يطلب منذ دهر طويل، وهو إلى وقتنا هذا مطلوب ومتحير فيه، لم يقل أحد فيه قولاً برهانياً، هو ما الشيء الذي هو ماهية هذا الجوهر». ص ٧٥٨- ٧٥٩.

(*) نشره عثمان أمين باسم التلخيص، أنظر جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، دار توبقال للنشر، ١٩٨٦، ص ٢٠ و ٥٨.

مع مقولة «الجوهر»، سواء في مجال المنطق، أو العلم الطبيعي، أو علم ما بعد الطبيعة؟ وما الغاية القصوى التي يرومها ابن رشد من مقولة الجوهر؟ وما الحلول التي يقترحها بصدد الإشكالات المنطقية والفلسفية التي تثيرها؟ وما علاقة الجوهر ببقية المقولات العرضية الأخرى؟

٢.١ معاني الجوهر

يحضر مفهوم الجوهر عند ابن رشد في حقول معرفية متعددة، منها: المنطق، العلم الطبيعي، علم ما بعد الطبيعة. وقد تناوله بدلالات وصيغ مختلفة تختلف باختلاف السياق الذي يرد فيه، كما نظر إليه من زوايا متعددة، سواء من جهة الحدّ، أو الماهية، أو التكوّن، أو العلة، أو المادة، أو الصورة، وذلك في عدة نصوص، منها: **المختصر في المنطق، تلخيص كتاب المقولات، جوامع السماع الطبيعي، تلخيص الكون والفساد، جوامع ما بعد الطبيعة**[*] وفي بعض مقالات **تفسير ما بعد الطبيعة**، خاصة مقالة «**الدال**»، و«**الجيم**»، و«**الزاي**» و«**الحاء**» و«**اللام**» . وبالجملة، يمكن أن نميز بين ثلاث مقاربات للجوهر. ففي صناعة المنطق ينظر ابن رشد إلى الجوهر من خلال مقاربة «حدّية» باعتباره «الموضوع الأول» الذي تحمل عليه جميع الأعراض التسة، وهو لا يحمل أصلاً على شيء، مادام يتقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره. فالجوهر هنا هو الذي «لا يوجد في موضوع، ولا يحمل على موضوع»، وهو المقصود به في كتاب **المقولات** بشخص الجوهر. أما في العلم الطبيعي، فإن ابن رشد ينظر إلى الجوهر كـ«موجود طبيعي متحرك»، ومن ثم، يفضي هذا النظر إلى معرفة المادة الأولى، والصور الطبيعية، والمحرك الأول كمبادئ للجسم الطبيعي بما هو

- ابن رشد، مقالة الزاي من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. «والفرق بين هذا الطلب [يقصد علم ما بعد الطبيعة] والطلب الذي في العلم الطبيعي، أن هذا الطلب يفضي إلى معرفة الصورة الأولى لجميع الموجودات والغاية الأخيرة، وذلك الطلب الذي استفتح به في العلم الطبيعي إنما أفضى إلى معرفة المادة الأولى والصور الطبيعية والمحرك الأول» ص ٧٥٩ – ٧٦٠.

موجود طبيعي ومتحرك. أما في علم ما بعد الطبيعة فينظر ابن رشد إلى الجوهر من جهة «ما هو جوهر» فقط، أي بما هو جوهر قائم بذاته، الأمر الذي يفضي إلى معرفة «الصورة الأولى» و«الغاية القصوى» لجميع الموجودات [1]. في حين أن معرفة «المادة الأولى» يشترك النظر فيها كل من صاحب العلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، لكن بجهتين مختلفتين: فينظر فيها الأول من حيث هي «مبدأ التغير». أما الثاني من حيث هي «جوهر بالقوة».

ففي **المختصر المنطقي** يكتفي ابن رشد بعد تمييزه بين الجوهر والعرض بتحديد مفهوم الجوهر بإطلاق، سواءً كان كلياً أو جزئياً، إذ يرى أن الجوهر هو الذي لا يعرف من الموضوع شيئاً خارجاً عن ماهيته [2]. أما في **جوامع السماع الطبيعي** فقد أشار ابن رشد فقط إلى «شخص الجوهر» في سياق حديثه عن صنفي التغير، سواء الذي يقال بإطلاق أو الذي يقال بجهة ما. فالأول يكون في شخص الجوهر باعتباره متغيراً ومتكوناً بإطلاق، ومع ذلك فهو يفتقر إلى موضوع لأنه لا يتكون شيء من عدم، ولا من أي شيء اتفق. أما الثاني، أي «التغير بجهة ما» فيحدث في شخص العرض مادام يقال في موضوع [3]. ما يلاحظ هو أن شخص الجوهر يحتاج في مجال العلم الطبيعي إلى موضوع لكي يتقوم بخلاف شخص الجوهر في صناعة المنطق، فإنه لا يفتقر في وجوده إلى موضوع، مادام يتقوم بذاته، ومن ثمَّ لا يحمل على شيء، بل تحمل عليه بقية المحمولات العرضية الأخرى كما سنبين ذلك

(١) ابن رشد، المختصر في المنطق، نقله من العبرية إلى العربية، وحققه تشارلس بتروزث، غير منشور « فالجوهر بالجملة، سواء كان شخصاً أو كلياً يخصه أنه لا يعرف من موضوع أصلاً شيئاً خارجاً عن ماهيته». الورقة ٢٣.

(٢) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة والمجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، ١٩٨٣، «إن التغير بالجملة وأولاً صنفان: أحدهما ما يقال فيه إنه يكون كذا وصار كذا وتغيّر كذا، وبالجملة مما يقال في موضوع وهو شخص العرض. والآخر ما يقال فيه إنه متغيّر ومتكوّن بإطلاق وهو شخص الجوهر. فأما الأول فظاهر افتقاره إلى الموضوع الذي يجري منه مجرى الهيولى. وأما شخص الجوهر فقد تبين أيضاً عند التأمل افتقاره إلى الموضوع، لأنه ليس يكون شيء من لا شيء على الإطلاق نعم، ولا من أي شيء اتفق، فضلاً عن أن يكون من لاشيء على الإطلاق، ونعني بقولنا ههنا لا شيء ما يدل عليه السلب وهو العدم مطلقاً» ص ١٣.

لاحقاً. أما في **جوامع ما بعد الطبيعة** فيعرض ابن رشد ثلاثة معان للجوهر، وهي: أولاً أن الجوهر يدل على المشار إليه الذي «لا يوجد في موضوع، ولا يحمل على موضوع». وهذا المعنى يطلق على «شخص الجوهر». أما المعنى الثاني، فإن الجوهر يقال على المحمول الكلي الذي يعرّف ماهية المشار إليه، من جنس أو نوع أو فصل. والمعنى الثالث والأخير، هو أن الجوهر يقال أيضاً على كل ما يعرّف ماهية شيء ما من المقولات العشر، سواء كان جوهراً أو عرضاً. لكن هذا المعنى الثالث يقال له جوهر بالإضافة لا بإطلاق [(1)]. أما في **تلخيص كتاب المقولات**، فإن ابن رشد رغم أنه يصنف الجواهر إلى صنفين: أول وثوانٍ، فإنه يخص «شخص الجوهر» المشار إليه بالأولوية والحقيقة، مادام هو الموضوع الأخير الذي تحمل عليه المقولات التسع العرضية، وهو لا يحمل أصلاً على شيء. ومن ثم، فهو يدخل في حدّ كل مقولة من المقولات العرضية ولا تدخل هي في حدّه. وكل ما دون «الجواهر الأول»، فإنه «يقال على موضوع»، وهي: «الجواهر الثواني» من أجناس وأنواع، أو «تقال في موضوع»، الأعراض [(2)].

أما في **مقالة الدال** من تفسير ما بعد الطبيعة ذات المنحى الدلالي والميتافزيقي، فيمكن القول: بأن ابن رشد يتناول «الجوهر» من خلال إحالته على مختلف المجالات الفلسفية المتعارف عليها في الموسوعة المعرفية الأرسطية، خصوصاً المنظومة النظرية منها، وهي

---

(1) ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. « الجوهر يقال أولًا، وأشهر ذلك، على المشار إليه الذي ليس هو في موضوع، ولا على موضوع أصلا، ويقال ثانياً على كل محمول كلي عرّف ماهية المشار إليه، من جنس أو نوع أو فصل، ويقال ثالثاً على كل ما عرّف ماهية شيء ما، أي شيء كان من المقولات العشر... وهذا إنما يسمى جوهرا بالإضافة لا بإطلاق». ص ١١.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق موريس بويج، م. ن. « والجواهر صنفان: أول وثوان. فأما الجوهر الموصوف بأن أول وهو المقول جوهراً بالتحقيق والتقديم، فهو شخص الجوهر... أعني الذي لا يقال على موضوع، ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه والفرس المشار إليه... وكل ما سوى الجواهر الأول التي هي الأشخاص، فإما أن تكون مما يقال على موضوع، وإما أن تكون مما يقال في موضوع. وذلك، ظاهر بالتصفح والاستقراء، أعني حاجتهما إلى الموضوع. مثال ذلك، أن الحي إنما يصدق حمله على الإنسان من أجل صدقه على إنسان ما مشار إليه، فإنه لو لم يصدق على واحد من أشخاص الناس لما صدق حمله على الإنسان الذي هو النوع». ص ١٧- ٢١.

أساساً المنطق والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة، حيث يشير أبو الوليد بن رشد إلى ثمانية معان للجوهر. فهو يطلق على «الأجسام البسيطة»، أي الأسطقسات الأربع وهي: «الماء، النار، الهواء، الأرض»، والمركبة، مثل: المعادن، النبات، الحيوان، أعضاء الحيوان، ويطلق أيضاً على «العلة»، و«الصورة»، و«المادة»، و«الحدّ»، و«الأشياء المتقدمة بالحدّ»، و«ما يجاب به في جواب ما هو».

إذا تأملنا هذه الدلالات، فإننا نخلص إلى القول بأنها تغطي المجالات الثلاثة للمنظومة الأرسطية والمشائية عموماً. فحين يحدّ ابن رشد الجوهر بالذي «لا يقال على شيء، ولا يوجد في شيء»، وهو المقصود به «شخص الجوهر»، وبـ«الحدّ»، و«المتقدم بالحدّ على المحسوس»، و«الماهية»، فإن هذه الدلالات تندرج أساساً ضمن المجال المنطقي. أما حين يعرف الجوهر بالأسطقسات الأربع (الماء، النار، الهواء، الأرض)، وبالأجسام المركبة، وبالمادة، فإن هذه المعاني تدخل في المجال الطبيعي. أما حين يحدّ الجوهر بالصورة والعلة، فإن هذه الدلالة تدخل في المجال الميتافيزيقي. ويلاحظ أن ابن رشد في سياق تعريفه للجوهر في علم ما بعد الطبيعة، يوظف مثالاً سيكولوجياً مفاده «النفس للمتنفس». بمعنى أن النفس جوهر مادامت صورة المتنفس وعلته بما هو متنفس، مما يدل على أن ابن رشد يدمج ما هو «ميتافيزيقي» وما هو «طبيعي» في معرض حدّ الجوهر. إن ما ورد في مقالة الدال من تنوع وغنى في تحديد دلالات مقولة الجوهر هو بمثابة تتويج للموقف الرشدي من مفهوم «الجوهر»، لأنه يمكن القول بأن هذه المقالة، ومن ثم كتاب **تفسير ما بعد الطبيعة** بكامله آخر ما أنتجه ابن رشد في هذا الباب. إن هذه المقالة تنقل إلينا جلياً الصورة الأخيرة التي انتهى إليها ابن رشد في تعريف الجوهر، لأن المعالم الرشدية لهذا المفهوم تنحو في الاتجاهات الثلاثة التي ذكرناها، وهي المقاربة «المنطقية» و«الطبيعية» و«الميتافزيقية» على أن نفهم معنى الميتافيزيقا هاهنا بالمعنى التصنيفي فحسب، أي بمعنى أنها موجودة في شرح ما بعد الطبيعة لا بمعنى أنها في ذاتها مسألة ذات نفس أو طابع ميتافزيقي. إن دلالات الجوهر التي أشار إليها ابن رشد في **مقالة الدال** نجدها حاضرة أيضاً في النص الأرسطي

في كتاب **ما بعد الطبيعة** مع بعض الاختلافات بين الرجلين. فبالنسبة إلى تعريف الجوهر بأنه يقال على «الأجسام المركبة» يختلف أرسطو عن ابن رشد في التمثيل لها بـ«الأجسام السماوية» وهي من بين الجواهر المفارقة لا بمعناها المطلق لأنها تخضع للحركة، وإن كانت الحركة المقصودة هاهنا هي الحركة الدورية، وهي إحدى حركات النقلة، فإن هذه الأجسام لا تخلو من مفارقة، خصوصاً وأنها غير هيولانية وغير مركبة. لكن ابن رشد لم يعر اهتماماً لهذا النوع من الجواهر هاهنا، واكتفى بالتمثيل للأجسام المركبة بالنبات والمعادن وهما المثالان اللذان لا يردان لدى أرسطو. أما بالنسبة إلى الحديث عن الجوهر بما هو علة لا يذكر أرسطو ما يشير إليه ابن رشد في أن هذه العلة هي الصورة، وإن كان يشير إلى مسألة الصورة في ختام القول عندما يميز بين المعنيين الأساسيين اللذين هما الموضوع الأخير، وما يدل على الشيء وهوالحدّ والماهية. كما أن أرسطو لم يذكر معنيين للجوهر، وهما أن الجوهر يقال أيضاً على المادة، وعلى المتقدم بالحدّ على المحسوس [1]. أما في

(1) Aristote , la métaphysique, tra. Jules Barthélemey- Saint-Hilaire, revue et annotée par Mathias, Agora, 1991. «La substance se dit des corps simples, tels que: la terre, le feu, l'eau et tous les éléments analogues à ceux-là. Ce mot se dit des corps en général, et des animaux qui en viennent, ou des corps célestes, et des parties dont ils sont formés. Tous ces êtres sont appelés des substances, parce qu'ils ne peuvent jamais êtres pris pour attributs d'un sujet, et qu'au contraire ils sont les sujets auxquels tout le reste est attribué. Dans une autre acception, on entend par substance, tout ce qui est la cause intrinsèque de l'existence…

Substance signifie encore toutes les parties qui, dans les êtres… définissent et expriment ce que ces êtres sont en eux-mêmes…

Enfin, on appelle substance, dans chaque chose, ce qui la fait ce qu'elle est, et ce dont l'explication constitue la définition essentielle de cette chose.

En résumé, il y a deux acceptions de ce mot de substance: d'abord, c'est le sujet dernier, qui n'est plus l'attribut de quoi ce soit, et c'est ensuite cet individu spécifique en tant qu'il peut être séparé de tout autre en d'autres termes, c'est précisément, dans chaque être individuel, sa forme et son espèce», p180- 181.

مقالة **الزاي**، فإن ابن رشد يشير إلى أربعة معان للجوهر المحسوس، مادام نظره في هذه المقالة وفي **مقالة الحاء** التي بعدها، انصب أساساً على الجوهر غير المفارق. فالجوهر يقال على:١- ماهية الشيء، ٢ -الكلي المحمول من طريق ما هو، ٣- الجنس القريب المحمول على الشيء، ٤ - الموضوع الأول، أي شخص الجوهر الذي «لا يوجد في موضوع، ولا يحمل على موضوع». بعبارة أخرى الذي تحمل عليه سائر المقولات التسع العرضية، ولا يحمل هو على شيء أصلاً، مادام يتقوم بذاته [1]. إذا تأملنا هذه المعاني، نجد أن ابن رشد يعالج مفهوم الجوهر اعتماداً على مقاربة «منطقية» ذات زوايا متعددة، فهو ينظر إلى الجوهر من زاوية «حدّية» تعتبر الجوهر موضوعاً لبقية المقولات التسع العرضية، مادامت تحمل عليه. ومن زاوية «حملية» تنظر إلى الجوهر باعتباره محمولاً، أي بوصفه ذاتا وماهية.

نخلص مما تقدم قوله أن أشهر معاني الجوهر هو «المشار إليه» الذي «لا يوجد في موضوع، ولا يحمل على موضوع». وهو المقصود به في كتاب المقولات «شخص الجوهر» الذي هو الموضوع الأول لبقية المقولات العرضية. لذلك جعل الفحص في علة هذا الجوهر يحظى بالأولوية عن غيره [2]. إن هذا البيان الحدّي لمفهوم الجوهر باعتباره الموضوع الأول يشير إليه ابن رشد في عدة مناسبات وفي نصوص مختلفة ففي **تلخيص كتاب المقولات**، يقول ابن رشد:

«ومنها [يقصد الموجودات] ما ليس يحمل على موضوع أصلاً، أي حملاً يعرّف

(١) ابن رشد، مقالة الزاي، من تفسير ما بعد الطبيعة، م.ن. «... الجوهر، وإن كان يقال على أنواع كثيرة، فإنه ينحصر في أربعة أنواع مشهورة[...] فإنه يطلق اسم الجوهر على ماهية الشيء، وقد يقال على الكلي المحمول على الشيء من طريق ما هو[...]، وكذلك يظن أن الجنس القريب المحمول على الشيء إنه جوهر[...] والرابع من هذه الموضوع ... وهذا هو الذي تحمل عليه سائر الأشياء، ولا يحمل هو على شيء أصلاً». ص ٧٦٨- ٧٦٩.

(٢) ابن رشد، م. ن. « ... ولذلك، فلنفحص أولًا عن هذا الجوهر الذي هو الموضوع، أي عن علته» ص ٧٦٩.

جوهـره، ولا هـو فـي موضـوع، أي ولا يحمـل علـى موضـوع يعـرّف منـه شيئاً خارجـاً عـن جوهـره، وهـذا هـو شـخص الجوهـر المشـار إليـه، مثـل زيـد وعمـرو» [1]. وفـي **جوامـع مـا بعـد الطبيعـة**، فـإن « الجوهـر يقـال أولاً وأشـهر ذلـك علـى المشـار إليـه الـذي ليـس هـو فـي موضـوع، ولا علـى موضـوع أصـلاً» [2]. وفـي **مقالـة الـدال** مـن تفسـير مـا بعـد الطبيعـة «الجوهـر يقـال أولا علـى الـذي لا يقـال علـى شـيء، ولا فـي شـيء، وتقـال عليـه سـائر الأشـياء، وهـو الـذي يسـمى شـخص الجوهـر» [3]. وأخيـراً فـي **مقالـة الـزاي** «والرابـع مـن هـذه [أي المعانـي الأربعـة للجوهـر] الموضـوع، يعنـي بـه شـخص الجوهـر[...] وهـذا هـو الـذي تحمـل عليـه سـائر الأشـياء، ولا يحمـل هـو علـى شـيء أصـلاً» [4].

يتبيـن لنـا بوضـوح أن الجوهـر يحمـل معنـى الموضـوع، أي الـذي «لا يوجـد فـي موضـوع، ولا يحمـل علـى موضـوع». والمقصـود بالموضـوع هنـا عنـد ابـن رشـد المعنـى المنطقـي لا الطبيعـي. ذلـك، أن الجوهـر موضـوع تحمـل عليـه بقيـة المحمـولات التسـع العرضيـة مـن كـمّ وكيـف وإضافـة... إلـخ. وليـس المقصـود بـه المـادة أو الصـورة أو المركـب منهمـا. ومـن هنـا يتضـح لنـا جليـاً أن المقاربـة التـي اعتمدهـا ابـن رشـد فـي حـدّ معنـى الجوهـر فـي هـذه النصـوص المشـار إليهـا أعـلاه هـي المقاربـة الحدّيـة التـي كانـت غايتهـا الأساسـية هـي الإجابـة علـى مطلـب مـا هـو؟ وذلـك مـن أجـل تحديـد ماهيـة الجوهـر. فالجوهـر فـي الفلسـفة الرشـدية هـو الـذي لـه الحـدّ والماهيـة، وعليـه تحمـل بقيـة المقـولات العرضيـة وتسـتمد منـه وجودهـا وعليتهـا وبقاءهـا، مـادام يتقـوم بذاتـه ولا يحتـاج إلـى غيـره مـن الأعـراض، ولذلـك يعـد البحـث عـن ماهيـة الجوهـر الغايـة القصـوى للفلسـفة فـي نظـر ابـن رشـد.

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق موريس بويج، ط.٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٩.

(٢) ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١١.

(٣) ابن رشد، مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، ط.٣، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٠، ص ٥٦٥.

(٤) ابن رشد، مقالة الزاي، م. ن. ص ٧٦٩.

وإذا كان الفلاسفة يتفقون على هذا المعنى، وهو أن ما يعرّف ماهية المشار إليه، أي الجوهر الجزئي، أحق باسم الجوهر، مادام يقال في جواب ما هو؟ ومن ثم فهو أحق باسم الموجود من غيره، لأن الغرض من هذا السؤال هو معرفة جوهر الشيء وماهيته كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإنهم يختلفون حول ما الشيء الأحق باسم الجوهر. فهناك من يرى أن الأجناس والأنواع، أو ما يسمى بالجواهر الكلية أحق بالجوهرية. والبعض الآخر يرى أن الجسم بأبعاده الثلاثة (الطول، والعرض، والعمق) أحق باسم الجوهر. وآخرون يقولون بـ«الجزء الذي لا يتجزأ»، خصوصاً أصحاب المذهب الذري والمتكلمون. وهناك من يرى أن «المادة والصورة» أحق باسم الجوهر، مادام الجوهر المشار إليه يأتلف من مادة وصورة. لكنهم أغفلوا القول بأن أوائل الجوهر وأسطقساته أحق باسم الجوهرية من غيرها. لذلك، يرى ابن رشد أن الشيء الذي هو سبب لأمر ما أحق باسم الجوهر من غيره. فمثلاً، الشيء الذي هو بعينه علة للأشياء الحارة هو أحق باسم الحرارة [1]. وهذا ما يؤكده ابن رشد في مقالة «**الزاي» من تفسير ما بعد الطبيعة**، إذ يستبعد أن يكون الجوهر المركب من المادة والصورة أحق باسم الجوهر، مادام جوهراً متأخراً عن الجوهرين اللذين منهما تركب، أي المادة والصورة، ومن ثمَّ، فإن العلة أحق بالجوهرية من المعلول. ومن هنا يتبين لنا أن شخص الجوهر أحق باسم الجوهرية من الأعراض، لأن وجودها رهين بوجود أشخاص الجواهر، ومن ثمَّ، يمكن القول بأن الجواهر علة إنيّة الأعراض، لأنها موجودة من أجل كونها أعراضاً للموجود بذاته، وهو شخص الجوهر. كما يستبعد أيضاً القول بجوهرية المادة، لأنها موجودة بالقوة، ومن ثمَّ، فإنها جوهر ناقص. لذلك، سينصب نظره في أمر الصورة التي هي علة وجود الجواهر الأخرى، أي المادة والمركب من المادة والصورة [2].

---

(١) ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. ص ١١- ١٢.

(٢) ابن رشد، مقالة الزاي من تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق: موريس بويج، م.ن. «وإنما وجب أن نترك الفحص عن المركب [يقصد المركب من المادة والصورة]، لأنه جوهر متأخر عن الجوهرين اللذين منهما تركب، والفحص إنما عن علل الأشياء لا عن المعلولات، إذ كانت الأشياء معروفة بأنفسها، =

لكن غرض ابن رشد من مقولة «الجوهر» في **تلخيص كتاب المقولات** ليس هو الحديث عن الجوهر بإطلاق، بل الحديث عن «شخص الجوهر» الذي يقال بتقديم وحقيقة، وعن خصائصه وعلاقته بالأجناس والأنواع والفصول والأعراض، باعتبارها معاني كلية مفردة تحمل على «شخص الجوهر» فمنها «ما تعرّف ماهيته وذاته، ومنها ما تعرف أشياء أخر خارجة عن ذاته»، كما سنوضح ذلك لاحقاً في موضعه المناسب. وقبل تفصيل القول في هذه المطالب، نرى من الضروري أن نحدّ معنى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض باعتبارها كليات المشار إليه، منها ما يليق أن يجاب بها في جواب ما هو هذا الشخص، أو أي شيء هو. وهي مطالب يختص بها مبحث الإيساغوجي، لأنها تفيد في معرفة المقولات وفي قضايا منطقية أخرى، مثل نظرية «الحدّ» و«القسمة» و«البرهان»، كما يؤكد ذلك فورفوريوس في ديباجة **الإيساغوجي** [1]. وهذا ما يذهب إليه أبو بكر بن الصائغ (ابن باجة)، إذ يعتبر مبحث الإيساغوجي نافعاً في استنباط أجناس المقولات وأنواعها [2].

= وعللها مجهولة، وهو أيضا بين بنفسه أنه جوهر[...] والهيولى أيضاً هي معترف بها عند الجميع أنها جوهر بنوع ما[...]، لأنها جوهر ناقص من قبل أنها بالقوة...

فلنفحص عن الثالث، فإنّ فيه تحيراً كثيراً [يقصد الصورة] [...] ولما كان من المعروف بنفسه أن أشخاص الجوهر موجودة وجواهر، فقد ينبغي أن نجعل طلبنا للجوهر الذي هو جوهر أول لهذه الجواهر وعلة لها، أي بغير وسط». ص ٧٧٨- ٧٧٩.

(١) فورفوريوس، إيساغوجي، ترجمة أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق أرسطو، الجزء الثالث، م. ن. «لما كان من الضروري... في دراسة مذهب أرسطو طاليس في المقولات، أن نعرف ما الجنس، وما الفصل، وما النوع، وما الخاصة، وما العرض العام، وكانت هذه المعرفة ضرورية أيضاً لتركيب الحدود، وبالجملة لكل ما يتعلق بالقسمة والبرهان... لهذا كله سأقوم بعرض موجز، مستعرضاً في جمل قليلة، وبمثابة مدخل، ما قاله القدماء من الفلاسفة، متجنباً للمباحث العويصة، بل لن أمس البسيطة منها إلا برفق». ص ١٠٥٧.

(٢) ابن باجة، التعاليق المنطقية، تحقيق وتقديم محمد ألوزاد، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٩٧، «ولما كان إيساغوجي على قصد أبي نصر آلة وجزءا من صناعة المنطق، فائدته أن يستنبط بها الأجناس العالية التي هي المقولات» ص ٦٢.

٢,٢ القول في الجنس والنوع

قبـل الحديـث عـن حـدّ الجنـس والنـوع، نشـير أولاً إلـى أن العلاقـة بينهمـا هـي علاقـة إضافـة، إذ يسـتحيل أن نتصـور ماهيـة أحدهمـا إلا بالقيـاس إلـى الآخـر، ومـن ثـم، يمكـن اعتبارهمـا مـن المضافيـن، كمـا سـنبين ذلـك لاحقـاً فـي معـرض الحديـث عـن حـدّ الإضافـة. فالجنـس والنـوع مـن الكليـات المحمولـة التـي تعـرّف ماهيـة شـخص الجوهـر، أي التـي تليـق أن يجـاب بهـا فـي جـواب ماهـو؟ فمـا كان مـن هـذه الكليـات عامـاً فهـو الجنـس، ومـا كان منـه خاصـاً فهـو النـوع. أمـا إذا وجـد فيهـا كلـي لا أعـم منـه، فهـو جنـس ليـس بنـوع، وهـو الـذي يسـمى جنـس الأجنـاس الـذي ليـس فوقـه جنـس، وإن وجـد فيهـا كلـي لا أخـص منـه، فهـو نـوع ليـس بجنـس، وهـو الـذي يسـمى نـوع الأنـواع الـذي ليـس تحتـه نـوع. فمثـلاً، «الجسـم»، «المتغـذي»، «الحيـوان»، «الإنسـان». فهـذه كلهـا كليـات تعـرّف مـن شـخص الجوهـر ماهيتـه، إلا أن بعضهـا أعـم مـن بعـض. فالجسـم هـو الأعـم الـذي لا أعـم منـه، وهـو «جنـس الأجنـاس». أمـا الإنسـان فهـو الأخـص الـذي لا وجـود لأخـص منـه، وهـو «نـوع الأنـواع». ومـا بينهمـا (المتغـذي، الحيـوان) متوسـطات، أي عـام وخـاص، جنـس ونـوع، فهـو جنـس لمـا تحتـه، ونـوع لمـا فوقـه. فالجنـس إذن، هـو أعـم كلييـن يليـق أن يجـاب بـه فـي جـواب مـا هـو؟ والنـوع أخصهمـا. لذلـك، قـد يحـدّد الجنـس بأنـه المقـول فـي جـواب مـا هـو؟ وكل محمـول كلـي، سـواء كان جنسـاً أو نوعـاً، يليـق أن يجـاب بـه فـي جـواب مـا هـو؟، فإنـه هـو المحمـول عـن طريـق مـا هـو، أي الحمـل علـى المجـرى الطبيعـي. إلا أن الأنـواع منهـا مـا هـي قسـيمة، ومنهـا مـا هـي غيـر قسـيمة. فالأولـى هـي التـي ينقسـم بهـا الجنـس قسـمة أولـى، مثـل قسـمة الحيـوان إلـى «مشـاء»، و«طائـر»، و«سـابح». أمـا الأنـواع غيـر القسـيمة، فهـي التـي تدخـل تحـت أجنـاس مختلفـة، مثـل الإنسـان والعقـاب، لأن جنـس الإنسـان هـو «المشـاء»، وجنـس العقـاب هـو «الطائـر».

نخلـص إذن إلـى القـول بـأن الجنـس هـو المقـول علـى كثيريـن مختلفيـن بالنـوع يليـق أن يجـاب بـه فـي جـواب مـا هـو؟ أي مختلفيـن بالصـور والحقائـق الذاتيـة، مثـل حمـل «الحيوانيـة» علـى الإنسـان والفـرس والثور...إلـخ. أمـا النـوع فهـو الكلـي الذاتـي الـذي يحمـل علـى كثيريـن مختلفيـن بالعـدد مـن طريـق مـا هـو؟ مثـل حمـل الإنسـانية علـى زيـد وعمـرو...

٢. ٣ القول في الفصل

يـدل الفصـل علـى «الكلـي المفـرد» الـذي يتميـز بـه كل واحـد مـن الأنـواع القسـيمة فـي جوهـره عـن النـوع المشـارك لـه فـي جنسـه القريـب، مثـل تميـز الإنسـان بالنطـق عـن الحمـار الـذي يدخـل تحـت الجنـس القريـب للإنسـان، وهـو «الحيـوان». فـ«النطـق» إذن، فصـل مفـرد يتميـز بـه الإنسـان عـن سـائر الموجـودات، إذ يجـاب بـه حيـن يسـأل عـن الإنسـان أي حيـوان هـو؟ فيقـال «حيـوان ناطـق» بمعنـى أن الفصـل هـو الـذي يحمـل علـى كثيريـن مختلفيـن بالنـوع مـن طريـق أي شـيء هـو، مـادام النطـق لا يعـرف ماهيـة الإنسـان ولا يليـق أن يجـاب بـه فـي جـواب مـا هـو؟

إن القاسـم المشـترك بيـن «الجنـس» و«الفصـل»، هـو أن كلاً منهمـا يعـرّف مـن النـوع جوهـره، أي ذاتـه وماهيتـه. إلا أن الفـرق بينهمـا، هـو أن الجنـس يعـرّف مـن جوهـر النـوع مـا يشـارك فيـه غيـره. أمـا الفصـل فيعـرّف مـن النـوع جوهـره، ومـا ينفـرد بـه ويتميـز بـه عـن غيـره. فـإذا كان الجنـس يعـرّف مـا هـو كل واحـد مـن الأنـواع التـي تحتـه لا بمـا يخصـه، فـإن الفصـل يعـرّف جوهـر كل واحـد مـن الأنـواع بمـا يخصـه. فمـا هـي إذن، علاقـة الفصـل بالجنـس والنـوع؟

للفصـل نسـبتان: نسـبة إلـى الجنـس، ونسـبة إلـى النـوع الـذي هـو فصـل لـه. فينسـب الفصـل إلـى النـوع مـن حيـث هـو مقـوّم لـه ومعطـي ذاتـه، مثـل نسـبة النطـق للإنسـان (الإنسـان ناطـق). كمـا ينسـب الفصـل إلـى الجنـس مـن حيـث هـو مقسّـم لـه، مثـل قسـمة الحيـوان بالناطـق وغيـر الناطـق. فقسـمة الجنـس بالفصـول نافـع فـي اسـتنباط الحـدود، لأنهـا تنتهـي بالضـرورة إلـى حـدود الأنـواع. ولذلـك، يقـال إن الأنـواع الأخيـرة فصـول مقوّمـة لا مقسـمة، بمعنـى أنهـا تقـوّم ماهيـة الجنـس، ولا تقسـمه. فـي حيـن أن الأجنـاس الأولـى توجـد لهـا فصـول مقسـمة لا مقوّمـة. وبالجملـة، فـإن الجنـس هـو المقـول فـي جـواب مـا هـو؟ والفصـل هـو المقـول فـي جـواب أي شـيء هـو؟ شـأنه فـي ذلـك شـأن الخاصـة والعـرض.

٢. ٤ القول في الخاصة

يقصـد بالخاصـة «المحمـول الكلـي المفـرد الـذي يوجـد لنـوع واحـد مـن الأنـواع القسـيمة، مـن غيـر أن يعـرّف ذاتـه وجوهـره»، مثـل «الصهـال للفـرس»، و«النبـاح للكلـب» و«الضحـك

للإنسان». فالخاصة تستعمل إذن، في تمييز نوع عن نوع لا في جوهره، بمعنى المقول في جواب أي شيء هو؟ لا بالذات، بل بالعرض. والقاسم المشترك بين الفصل والخاصة، أنهما يميزان نوعاً عن نوع، إلا أن الخاصة تفارق الفصل في كونها لا تميز النوع في جوهره خلافاً للفصل الذي يليق أن يجاب به في جواب ما هو؟ وإن كان يحمل على كثيرين مختلفين بالعدد. وبيّن أن الخاصة تساوي النوع الذي هي له خاصة، وتنعكس عليه في الحمل، كقولنا: «كل فرس صهّال، وكل صهّال فرس». وهذه هي الخاصة التي تقال على الحقيقة، لأنه متى وجد الصهيل وجد الفرس، ومتى وجد الفرس وجد الصهيل. أما نقط الاختلاف بين الجنس والخاصة فتتمثل في أن الخاصة تحمل على نوع واحد، وعلى الأشخاص الذين يدخلون تحت ذلك النوع، مثل: «حمل الضحك» على «الإنسان» وعلى «أشخاص الناس»، ويليق أن يجاب بها في جواب أي شيء هو؟ أما الجنس فيحمل على أنواع كثيرة من طريق ما هو؟

٢ .٥ القول في العرض

يقصد بـ«العرض» «الكلي المفرد الذي يوجد لجنس أو نوع، إما أعم منه، وإما أخص، من غير أن يعرّف أيا منهما ذاته وجوهره». مثل «الأبيض» و«الأسود»، و«المتحرك»، و«الساكن»، و«الحار»، و«البارد». والعرض ضربان: عرض دائم غير مفارق للشيء الذي يوجد فيه، أو لبعض الأشياء التي يوجد فيها، مثل «السواد للغراب»، و«الحار للنار». وعرض مفارق، مثل «الحرارة للماء»، و«القيام والجلوس للإنسان».

والعرض منه ما يوجد في نوع واحد، لكن في بعضه، ويسمى العرض الأخص غير المفارق، مثل الفطوسة للأنف، فإنها لا توجد إلا فيه، لكن ليس في كل أنف. وكذلك الزرقة في العين. ومنه ما شأنه أن يوجد في أكثر من نوع واحد، مثل الأبيض والأسود والمتحرك والساكن. والعرض قد يستعمل أيضاً في تمييز جنس عن جنس، ونوع عن نوع، وشخص عن شخص، ولكن لا يميّز شيئاً بما هو له عرض في ذاته وجوهره. فهو يشارك الفصل في تمييز نوع عن نوع، ويخالفه في أنه يميزه لا في جوهره. فلذلك، تسمى الأعراض فصولاً لا على

الإطلاق، بل فصولاً عرضية. وقد يشارك العرض الخاصة في أنه يميّز نوعاً عن نوع لا في جوهره، ويخالفها في أن الخاصة تميّز النوع كله عن جميع ما سواه دائماً. أما العرض فيميز النوع لا عن جميع ما سواه، بل عن بعض الأشياء، وفي بعض الأوقات.

نستنتج مما تقدم قوله إلى أن المحمولات الكلية المفردة نوعان: منها ما يوجد في مقولات الأعراض، مثل الخاصة والعرض. ومنها ما يوجد في الجواهر كما في الأعراض، مثل الجنس والنوع والفصل. فوجودها في شخص الجوهر من حيث هي معرّفة لذاته وماهيته، مثل: «الحيوانية» و«الإنسانية» و«النطق». فقولنا: «زيد حيوان»، أو «زيد إنسان»، أو «زيد ناطق»، فكل هذه تعرّف من زيد المشار إليه ماهيته وذاته. ولذلك، تحدّ كليات الجواهر بأنها التي تعرّف من أشخاصها ذواتها لا أشياء أخر خارجة عن ذواتها، كما سنبين ذلك بتفصيل في معرض الحديث عن الجواهر الكلية (الأجناس والأنواع). أما وجودها (الجنس، والنوع، والفصل) في الأعراض فمن حيث تعرّف أيضاً من شخص العرض ذاته وماهيته، كاللون (جنس)، والأبيض (نوع)، والمفرق للبصر (فصل). فكل واحد منها يعرّف من هذا البياض المشار إليه ذاته وماهيته. ومن هنا يقع التمييز بين المحمولات الجوهرية التي تعرّف من شخص الجوهر الذي تحمل عليه ذاته وماهيته، وبين المحمولات العرضية التي لا تعرّف من شخص الجوهر ذاته وماهيته، بل أشياء أخر خارجة عن ذاته [1]. بعدما قدمنا حدّ هذه المعاني الكلية المفردة وأبرزنا نقط الاتفاق والاختلاف فيما بينها، فإن التساؤل الذي يفرض نفسه مفاده: ما المقصود بشخص الجوهر؟ وما خصائصه؟

---

(١) بصدد القول في الكليات الخمس: الجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض، وفي نقط الاشتراك والاختلاف فيما بينها، أنظر النصوص التالية:

- فورفوريوس، الإيساغوجي، ترجمة أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق أرسطو، الجزء الثالث، وكالة المطبوعات، الكويت و دار القلم، بيروت، ط.١، ١٩٨٠، ص ١٠٥٧- ١١٠٤.
- الفارابي، التوطئة، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ص ٧٦- ٨٥.
- ابن رشد، المختصر في المنطق، تحقيق: تشارلس بترورث، الورقات ١٣- ١٦ (غير منشور).

٢ .٦ حدّ شخص الجوهر وخصائصه

قبل أن يتحدث ابن رشد عن حدّ شخص الجوهر الذي يقال بالحقيقة والتقديم، وعن خصائصه وعلاقته بالأجناس والأنواع والأشخاص والأعراض والفصول، يصنف أولاً الجواهر إلى صنفين، هما: الجواهر الأول والجواهر الثواني. فالأولى أحق باسم الجوهرية من الثانية. ذلك، أن الجوهر الموصوف بالحقيقة والتقديم هو الجوهر الجزئي «الذي لا يقال على موضوع، ولا هو في موضوع» - كما سبقت الإشارة إلى ذلك- مثل «هذا الإنسان»، و«هذا الفرس». أما الجواهر الثواني فيقصد بها الأنواع التي توجد فيها الأشخاص، مثل وجود الجزء في الكل، و كذلك أجناس هذه الأنواع. فمثلاً زيد الذي هو الجوهر الأول، هو في نوعه الإنسان، والإنسان في جنسه الحيوان، فالإنسان (النوع) والحيوان (الجنس) هما الجواهر الثواني، أي كليات الجواهر [١]. لذلك يحدّ ابن رشد شخص الجوهر بأنه الذي نقصده بالإشارة، ولا يوجد في موضوع لأنه جوهر، ولا يحمل على موضوع، لأنه جزئي. الأمر الذي دفع بأبي الوليد في شرحه لكتاب البرهان إلى تقديم الحدّ الأرسطي لشخص الجوهر، والذي مفاده: «كل ما قصدنا نحوه بالإشارة، والذي ليس وجوده في شيء، ولا يقال على شيء موضوع هو بالذات». والمقصود بذلك، أن «أشخاص الجواهر» هي التي يقصد نحوها بالإشارة، من جهة أن وجودها ليس في شيء كأشخاص الأعراض، ولا تحمل على موضوع بالذات، أي على المجرى الطبيعي. لذلك قيل في حدّ شخص الجوهر بأنه الذي لا يعرف من شيء ذاته، ولا شيئاً خارجاً عن ذاته، أي ليس يحمل على شيء، لا حملاً يعرف جوهره، ولا حملاً لا يعرف ذاته وماهيته [٢].

كما أن الفارابي يثبت هو الآخر بأن الجواهر الجزئية أحق باسم الجوهرية من الجواهر الكلية، ما دامت الأولى أكمل وجوداً من الثانية، لأنها تتقوم بذاتها، ولا تحتاج في قوامها إلى

(١) ابن رشد، م.ن، «والجواهر صنفان أول وثوان. فأما الجوهر الموصوف بأنه أول، وهو المقول جوهرا بالتحقيق والتقديم، فهو شخص الجوهر الذي تقدم رسمه، أعني الذي لا يقال على موضوع، ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه، والفرس المشار إليه». ص١٧ .

(٢) ابن رشد، شرح كتاب البرهان، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ص ٢٢٥.

موضوع البتة، إذ لا توجد في موضوع ولا على موضوع [١]. أما ابن سينا فيتحدث عن أحقية الجواهر الأول بالجوهرية من الجواهر الثواني، لأسباب متعددة، منها أن للجواهر الجزئية أسبقية في «الوجود» على الجواهر الكلية، لأن هذه الأخيرة لا توجد بالفعل، إلا إذا وجدت أشخاص الجواهر بالفعل، ما دامت الجواهر الكلية تتقوم بنسبتها إلى الجواهر الجزئية. وفضلاً عن ذلك، فإن وجود الجواهر الأول غير متوقف على وجود كليات الجواهر ولا الأعراض، بمعنى أن حصول الجواهر الجزئية في الأعيان لا في موضوع. كما أن للجواهر الأول أسبقية في الكمال و الفضيلة، لأن القصد في الطبيعة متوجه إلى أن توجد هذه الأشخاص والأفعال والأحوال التي يجب أن تحصل ضرورة، لكي توجد بقية الموجودات الأخرى. وأخيراً، فإن للجواهر الجزئية أسبقية في التسمية باسم الجوهر، لأن أول شيء عرف أنه «غير موجود في موضوع»، فهي أشخاص الجواهر [٢].

رغم أحقية الجواهر الأول باسم الجوهرية من الجواهر الثواني، فإنه لا يمكن

---

(١) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، م.ن، «وأشخاص الجوهر هي التي تقال إنها جواهر أول، وكلياتها جواهر ثوان، لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر، إذ كانت أكمل وجودا من كلياتها، من قبل أنها أحرى أن تكون مكتفية بأنفسها في أن تكون موجودة، وأحرى أن تكون غير مفتقرة في وجودها إلى شيء آخر، إذ كانت غير محتاجة في قوامها إلى موضوع أصلاً، لأنها ليست في موضوع، ولا على موضوع» . ص٩١.

(٢) ابن سينا، م.ن، «ولكن الجواهر الشخصية أولى بالجوهرية، لأنها أول من جهة الوجود ، ومن جهة تقرر الأمر الذي باعتباره كان الجوهر جوهرا، وهو الحصول في الأعيان لا في موضوع، ومن جهة الكمال والفضيلة أيضاً، ومن جهة السبق إلى التسمية. أما من جهة الوجود، فإن الجواهر الكلية، من حيث هي كلية بالفعل، فهي إما مقولة بالقياس إلى الجزئيات بالفعل، وإما معتبر لها نسبة إليها. ووجودها ذلك أن تكون مقولة بوجه ما على موضوعات، فلا بد لها من الموضوعات...

... ولكن فضيلة هذه الشخصيات هي أن القصد في الطبيعة متوجه إلى أن توجد هذه الأشخاص والأفعال والأحوال التي يجب أن تحصل، فإن ما يحصل منها ولها.

وأما حديث السبق إلى التسمية، فلأن أول شيء عرف أنه موجود لا في موضوع، فهي الأشخاص الجزئية، وبالحري أن تكون سابقة للأشياء كلها. إذ كانت موضوعات لكلياتها على سبيل على، وموضوعات للأعراض على سبيل في، فكان كل شيء وجوده إما بأن يكون مقولاً عليها وإما موجوداً فيها». ص ٩٦.

معرفة ماهيتها إلا بمعرفة الجواهر الثواني. بمعنى أن الجواهر الأول لا يمكن أن تصير معقولات [1]، أي معرفة ماهياتها، إلا إذا كانت الجواهر الثواني معقولة. لذلك، يمكن القول بأن أشخاص الجواهر تحتاج أن تكون معقولات إلى كلياتها (الجواهر الثواني)، و«كليات الجواهر» تحتاج أن تكون موجودة إلى أشخاصها. فلولا وجود الجواهر الجزئية لما وجدت الجواهر الكلية، لأن كليات الجواهر تصير موجودة بأشخاص الجواهر التي بدورها تحتاج إلى كلياتها لكي تصير معقولة. بعبارة أخرى، إذا كانت الجواهر الأول (أشخاص الجواهر) تقوم بوظيفة أنطولوجية تجاه الجواهر الثواني (الأجناس والأنواع)، لأنها سبب وجودها، فإن هذه الأخيرة تقوم بوظيفة «ابستمولوجية» تجاه الجواهر الأول، فلولاها لما كانت الجواهر الأول معقولة، أي قابلة للتعقل. خلافاً للأعراض التسعة، فهي تحتاج في وجودها إلى الجواهر الأول، ما دامت توجد في موضوع. وبالتالي، لا تعرف ماهيات الجواهر، وليست معقولات لها، بل أكثر من ذلك، فإن الأعراض التسعة تصبح معقولة إلى الجواهر، مادامت مفتقرة إليها، أما الجواهر فمستغنية عنها.

يتبين من خلال ما تقدم قوله، إلى أن الجواهر الثواني تضم الأجناس والأنواع، أي تلك المحمولات التي «تقال على موضوع»، بمعنى أن اسمها وحدّها يحملان على ذلك الموضوع، فيعرفان جوهره وماهيته. الأمر الذي يدل على أن الجواهر الثواني من صنف

---

(١) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، م.ن، « ...والتي تقال على موضوعات تعرّف ماهيات تلك الموضوعات، وبمعرفتها تحصل معرفة ماهيات تلك الموضوعات. والشيء إنما يصير معقولا بأن تعرف ماهيته، وأشخاص الجوهر إنما تصير معقولة بعقل كلياتها. والمعقولات منها إنما صارت موجودة بوجود أشخاصها، فأشخاص الجوهر إذا تحتاج في أن تكون معقولات إلى كلياتها، وكلياتها تحتاج في أن تكون موجودة إلى أشخاصها، وإذ لو لم توجد أشخاصها لكان ما يتوهم منها في النفس مخترعا كاذباً، وما هو كاذب فغير موجود[...]. وأما ماعدا كليات الجواهر من المحمولات على الجواهر الأول، فإنها تحتاج في أن تكون موجودة إلى الجواهر، إذ كانت في موضوع. إلا أنها وإن كانت في موضوع، وموضوعاتها هي الجواهر الأول، فإنها لا تعرّف ماهيات الجواهر، فلذلك لم تكن المعقولات منها معقولات الجواهر، ولم تكن الجواهر محتاجة في أن تصير معقولة إليها، بل هي أحرى أن تكون محتاجة في أن تصير معقولة إلى الجواهر». ص٩١-٩٢.

الأسمـاء المتواطئة التي تشترك في الاسم والحدّ. فمثلاً اسم الإنسان يصدق أو يقال على زيد - زيد إنسان- وكذلك حدّه - زيد حيوان ناطق- الذي هو حدّ الإنسان. لذلك، يمكن القول إنه متى حمل شيء على موضوع، وحمل ذلك المحمول على محمول آخر، فإن ما يقال على المحمول يقال أيضاً على الموضوع، أي إذا كان المحمول الأول يعرف جوهر الموضوع، فإن المحمول الثاني يعرف أيضاً جوهر ذلك الموضوع. لكن الإشكال الذي يمكن إثارته مؤداه المطروح: أيهما أحق باسم «الجوهرية»: الأنواع أم الأجناس؟

يقدم ابن رشد دليلين ليثبت أحقية الأنواع بالجوهرية من الأجناس، هما:

أ - قرب الأنواع إلى أشخاص الجواهر: إن الأنواع أقرب إلى الجواهر الأول من الأجناس، لكونها تحدّ شخص الجوهر حدّاً تاماً معرفاً لماهية الجوهر الأول. فإن الجواب بالنوع يكون أكثر ملائمة، وأبين في الدلالة، وأكمل تعريف من الجواب بالجنس. فمثلاً، إذا تساءلنا عن «ماهية سقراط»، وكان الجواب بأنه «إنسان»، أي تعريفه بالنوع كان الجواب تاماً ومناسباً من الجواب بأنه «حيوان»، أي بالجنس لأن حمل «الإنسانية» على سقراط أخص وأنسب من حمل «الحيوانية» عليه. نفس الأمر بالنسبة لحدّ الشجرة بأنها شجرة، فهو حدّ أتم ومناسب من حدّها بنبات.

ب - حمل الأجناس على الأنواع: إن الأجناس تحمل على الأنواع، مادامت موضوعة لها. كما هو الأمر بالنسبة إلى جميع الأشياء التي تقال على موضوع، أو في موضوع، فهي محمولة على الجواهر الأول التي هي موضوعات لها. لذلك، يمكن القول بأن الأجناس تحمل على الأنواع وليس العكس، وهذا هو معنى الحمل على المجرى الطبيعي، أي أنّ العام يحمل على الخاص، والأعلى على الأدنى، والجنس على النوع. فالأجناس لا توجد إلا بوجود الأنواع، كما هو الشأن بالنسبة إلى علاقة الجواهر الثواني (الأجناس والأنواع) والأعراض بالجواهر الأول [1].

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.ن. ص٢١-٢٣.

الحجج نفسها يعتمدها الفارابي لإثبات أحقية الأنواع باسم الجوهر من الأجناس [1]. فإذا كانت الجواهر الأول أحق باسم الجوهرية من الجواهر الثواني، فما هو إذن حدّ شخص الجوهر؟ وما خصائصه؟

يحدّد ابن رشد شخص الجوهر الذي يوصف بالأولوية، ويقال بالحقيقة والتقديم بأنه الذي «لا يحمل على موضوع، وليس في موضوع» [2]. وهو التعريف نفسه الذي يرد في كتاب شرح البرهان في سياق حدّه لشخص الجوهر، إذ يقول: «كل ما قصدنا نحوه بالإشارة، والذي ليس وجوده في شيء، ولا يقال على شيء موضوع هو بالذات» [3]. إذا تأملنا هذا الحدّ بدقة نجد أن أبا الوليد يمنح للجوهر الجزئي ثلاثة أوصاف أساسية، وهي الأولوية، والحقيقة، والتقديم. فشخص الجوهر يتصف أولاً بالأولوية، لأنه أسبق من الجواهر الأخرى من حيث الوجود والتسمية. ويتصف ثانياً بالحقيقة، لأنه يقال بالمعنى الأول . وأخيراً، يتصف بالتقديم، نسبة إلى المتقدم الذي هو أحد لواحق المقولات، أي متقدم عن بقية الموجودات

---

(١) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، م.ن. «وأنواع الجواهر الأول أحرى[...] أن تكون جواهر من أجناسها، وذلك أن تعريف الأنواع لماهيات الجوهر الأول أخص وأكمل من تعريف أجناسها لها. فلذلك تكون معقولات أنواعها أحرى أن تكون معقولات الجواهر من معقولات أجناسها. وأيضاً، فإن أجناسها تحتاج في أن تكون موجودة إلى أنواعها وأشخاصها. وأنواعها تحتاج في أن تكون موجودة إلى أشخاصها فقط. فحاجة أنواعها في أن تكون موجودة إلى موضوعات أقل، من جهة ما هي موضوعات، وحاجة أجناسها إلى موضوعات أكثر، من جهة ما هي موضوعات، فأنواعها إذا أحرى أن تكون مكتفية في وجودها من أجناسها. وهما جوهران، فأنواعها إذا أحرى أن تكون جواهر من أجناسها» . ص ٩٢-٩٣.
أنظر أيضاً في هذا السياق:

-Aristote, Organon, I, Catégories..., Op. Cit., p 9-10.

-Aristote, les attributions, Op. Cit., p 28.

(٢) ابن رشد، م.ن «فأما الجوهر الموصوف بأنه أول، وهو المقول جوهر بالتحقيق والتقديم، فهو شخص الجوهر[...] أعني الذي لا يقال على موضوع، ولا هو في موضوع، مثل هذا الإنسان المشار إليه، والفرس المشار إليه» . ص١٧.

(٣) ابن رشد، شرح كتاب البرهان، نشرة بدوي، ص٢٢٥.

الأخرى بكل جهات التقدم، أي بـ«الزمان»، و«الطبع»، و«الكمال»، و«التسمية». إن غرض ابن رشد من هذه الأوصاف الثلاثة لشخص الجوهر هو أن يميزه أولاً عن الجواهر الثواني التي «تقال على موضوع»، مادام اسمها وحدّها يحملان على ذلك الموضوع- كما سبقت الإشارة إلى ذلك- وثانياً عن الأعراض التي «تقال في موضوع»، لأنها تحتاج إلى موضوع لكي تتقوم. بمعنى آخر، أن الأعراض لا يحمل اسمها ولا حدّها على الجواهر الأول. فمثلاً، اسم «البياض» لا يحمل على الجسم، فيقال: «الجسم أبيض». كما أن حدّ البياض لا يحمل على الجسم أيضاً، فيقال: «الجسم لون يفرق البصر». لكن ابن رشد لا يمنع في بعض الحالات، أن يحمل اسم الأعراض دون الحدّ على الجوهر الأول، ويقدم في هذا السياق المثال التالي، درهم ضرب الأمير، فإن حدّ الضرب لا يحمل على الدرهم [1]. أما في الحالة التي تحمل الأعراض دلالة الاسم المشتق، فقد يحمل على الموضوع- الجوهر الأول- اسمها وحدّها. إلا أن حمل الحدّ على الموضوع، لا يكون حملاً معرفاً لجوهره وماهيته، كما تحمل حدود الجواهر على الجواهر. مثال ذلك، البياض قد يحمل على الجسم، فيقال جسم أبيض. لكن حدّ البياض لا يحمل على الجسم من جهة ما هو معرّف لجوهره.

إن الخاصية المميزة للجواهر الثواني والفصول عن الأعراض هو أن جميع ما يحمل منها على الموضوع، فإنه يحمل على جهة حمل الأشياء المتواطئة أسماؤها، أي تلك التي تشترك في الاسم والحدّ معاً، ولا على جهة المشتقة أسماؤها كما يعرض أحياناً للأعراض. لذا، يمكن القول بأن الجواهر الثواني تقال على موضوع، أي يحمل اسمها وحدّها على شخص الجوهر. مثل قولنا «زيد إنسان»، حملنا على زيد اسم الإنسان، أو «زيد حيوان ناطق»، فإننا حملنا حدّ الإنسان على زيد، لكن إذا تأملنا هذا المثال الذي يقدمه ابن رشد، فإننا نستنتج، بأن الأمر يتعلق فقط بالنوع لا بالجنس، لأنه تمّ حمل اسم الإنسان - النوع - وحدّه على زيد، ولم يحمل اسم «الحيوان» (الجنس) وحدّه. لذلك نتساءل: هل الأجناس أيضاً يحمل اسمها وحدّها على الجواهر الأول؟ لماذا اقتصر ابن رشد على إعطاء مثال بالنوع دون الجنس؟

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. ص ١٩.

لقد اقتصر ابن رشد على إعطاء المثال الذي يشمل فقط النوع دون الجنس، لأن حمل اسم النوع وحدّه على الجوهر الأول، يكون حملاً أخص وأنسب مادام يعرف ذاته وماهيته. الأمر الذي يجعلنا نثبت بأن الأنواع أقرب إلى الجواهر الأول من «الأجناس»، وبالتالي، فهي أكثر جوهرية منها. لكن الأنواع التي ليست أجناساً، فليس هناك تفاضل ولا تراتب فيما بينها، أي يستحيل أن يكون نوع أكثر جوهرية من نوع آخر. لأنه لا نعطي حدّاً أكثر خصوصية ومناسبة حينما نحدّ إنساناً ما بالإنسان، و فرساً ما بالفرس. الأمر نفسه بالنسبة إلى الجواهر الأول، فليس هناك جوهر أكثر جوهرية من جوهر آخر، فإنسان ما ليس أكثر جوهرية من ثور ما. فلا تفاضل إذن، بين الأنواع فيما بينها في الجوهرية، ولا حتى بين الجواهر الأول [1].

نخلص من خلال ما تقدم قوله إلى أن الجواهر الأول، أي أشخاص الجواهر «لا تقال على موضوع، ولا هي في موضوع». لكن في المقابل، فإن بقية الموجودات الأخرى: الجوهر الكلي، والعرض الكلي، والعرض الجزئي، فإما تقال على موضوع، وإما في موضوع، أي تقال على الجواهر الأول، خصوصاً «الجواهر الثواني» (الجواهر الكلية)، أو فيها، ولاسيما الأعراض، لأنه لولا وجود الجواهر الأول لما وجدت الجواهر الثواني، ولا الأعراض. وهذا التمييز بين أشخاص الجواهر الأول والجواهر الثواني والأعراض نجده وارداً في شرح كتاب البرهان، مادامت الجواهر الجزئية يقصد إليها بالإشارة، و«لا توجد في موضوع، ولا تحمل على موضوع بالذات» [2]، لأن الحمل الحقيقي في الأعراض هو الذي يكون على المجرى الطبيعي وعلى الموضوع نفسه، لا على شيء عرض للموضوع. كما أن

(١) ابن رشد، م. ن. «وأما أنواع الجواهر التي ليست أجناسا، فليس بعضها أحق باسم الجوهر من بعض. إذ كان ليس جوابك في زيد أنه إنسان أشد تعريفاً من جوابك في هذا الفرس المشار إليه إنه فرس. وكذلك الجواهر الأول ليست بعضها أحق باسم الجوهرية من بعض. فإنه ليس هذا الإنسان المشار إليه أحق باسم الجوهرية من هذا الفرس المشار إليه». ص٢٣-٢٤.

(٢) ابن رشد، شرح البرهان، نشرة بدوي. «... وهذه الأشخاص هي التي يقصد نحوها بالإشارة، من جهة أنه ليس وجودها في شيء كأشخاص الأعراض، ولا تحمل على موضوع بالذات، أي على المجرى الطبيعي. وهذا هو الذي قيل في رسم شخص الجوهر من أنه لا يعرف من شيء ذاته، ولا شيئاً خارجاً عن ذاته، أي ليس يحمل على شيء، لا حملاً يعرّف جوهره، ولا حملاً لا يعرف جوهره». ص ٢٢٥.

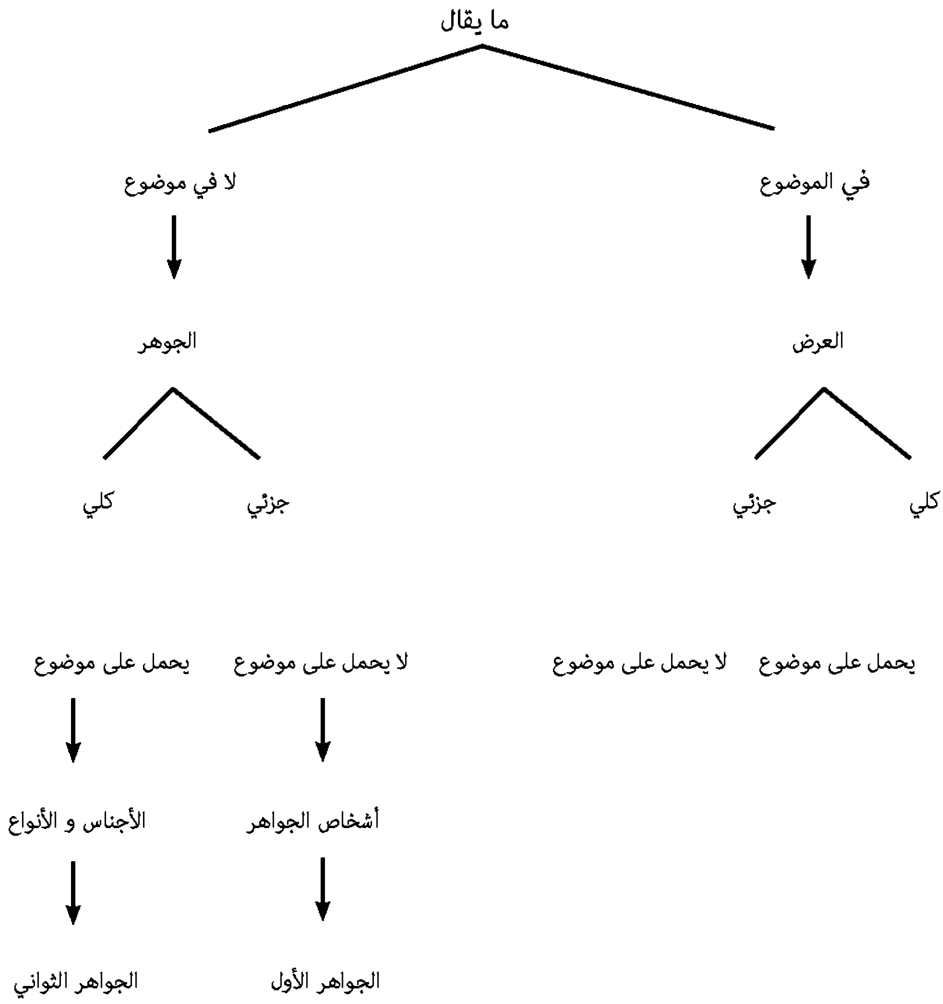
البراهيـن تكـون علـى الحمـل الحقيقـي الـذي يكـون علـى المجـرى الطبيعـي، وهـذا الحمـل يمكـن أن يكـون ماهيـة الشـيء، أو كيفيـة لـه، أو كميـة، أو إضافـة، أو معنـى أن يفعـل، أو ينفعـل، أو أيـن، أو متـى. بمعنـى أن البراهيـن إنمـا تبرهـن للموضـوع وجـود أحـد هذيـن الحمليـن:

أ - إما تبرهن على المحمول الذي هو ماهية الموضوع، وجزء ماهية (جوهر).

ب - وإمـا تبرهـن علـى المحمـول الـذي هـو عـرض موجـود للموضـوع مـن أعـراض المقـولات التسـع: إمـا كيفيـة، وإمـا كميـة، وإمـا إضافـة، إلـخ... [1].

نخلـص إذن، إلـى أن أقسـام الموجـودات فـي نظـر ابـن رشـد أربعـة، وهـي: «الجوهـر الكلـي»، و«العـرض الكلـي»، و«الجوهـر الجزئـي»، و«العـرض الجزئـي». وقـد اعتمـد أبـو الوليـد فـي التمييـز بيـن هـذه الموجـودات علـى تحديـد دلالـة «مـا يقـال». فـ«مـا يقـال فـي موضـوع»، هـو العـرض. و«مـا لا يقـال فـي موضـوع» هـو الجوهـر. أمـا الكلـي فهـو الـذي «يحمـل علـى موضـوع»، والجزئـي هـو الـذي «لا يحمـل علـى موضـوع». وإذا تأملنـا هـذا التصنيـف، نجـد أن ابـن رشـد فـي تمييـزه بيـن «الجوهـر» و«العـرض»، وبيـن «الكلـي» و«الجزئـي» اسـتند إلـى نظريـة «المتقابـلات»، خصوصـاً تقابـل «الإيجـاب والسـلب»، كمـا سـنوضح ذلـك فـي القسـم الثالـث المتعلـق بلواحـق المقـولات. ويمكـن أن نشـير إلـى هـذا التقسـيم الرباعـي للموجـودات فـي الرسـم البيانـي التالـي:

(١) ابن رشد، شرح كتاب البرهان، م. ن. ص ٤٤٨- ٤٥٠.



فإذا كان الأمر كذلك، فما هي إذن خصائص الجوهر ومواصفاته؟

٢ .٧ خصائص الجوهر

يتميـز الجوهـر بوجـه عـام، سـواء كان كليـاً أو جزئيـاً، بخصائـص يمكـن أن نشـير إليهـا فـي المعطيـات التاليـة:

١- لا يوجد الجوهر في موضوع، مادام لا يحتاج في وجوده إلى موضوع لكي يتقوم.

٢- لا يقبل الجوهر التضاد، فليست جوهرية الإنسان مضادة لجوهرية الحيوان، ولا إنسان ما مضاد لفرس ما. لكن هذه الخاصية تشترك معه فيها بعض المقولات الأخرى، خصوصاً مقولة الكم، سواء كان كمّاً متصلاً أو منفصلاً. فمثلاً طول ذو ذراعين أو ثلاث أذرع، ليس له أي ضد، وكذلك ليست هناك ضدية بالنسبة إلى العدد عشرة، أو أي عدد آخر.

٣- لا يقبل الجوهر الأكثر والأقل. فالنوع والجنس لا يحملان على شخص جوهر ما أكثر أو أقل من حملهما على شخص جوهر آخر. فمثلاً، إن زيداً ليس أكثر أو أقل إنسانية أو حيوانية من ذاته أو من غيره. كما أن إنساناً ما ليس أولى بالجوهرية من فرس ما، إذ لا وجود لتفاضل بين الجواهر الأول. بخلاف الأعراض، خصوصاً مقولة الكيف التي قد تقبل خاصية الأكثر والأقل في بعض الحالات - كما سيتبين ذلك في سياق الحديث عن مقولة الكيف - فمثلاً يمكن القول إن هذا الجسم أشد أو أقل بياضاً من هذا الجسم الآخر، وقد يكون اليوم أكثر أو أضعف بياضاً من أي وقت آخر. لذلك يعرف ابن رشد العرض في «تلخيص كتاب الجدل» بأنه الذي يقبل الأكثر والأقل [(١)]. ومع ذلك، فقد يظن أن الجواهر قد تقبل خاصية الأكثر والأقل، لذلك نجد أرسطو يتساءل في كتاب المقولات: هل أشخاص الجواهر أكثر جوهرية من أنواعها؟

٤- يندرج الجوهر ضمن جنس الأسماء المتواطئة التي تشترك في الاسم والحدّ معاً.

٥- يبقى الجوهر هو ذاته، أي الهوهو، وواحد بالعدد. وهذه هي الخاصية الأساسية التي يتميز بها الجوهر الأول، وتظهر جلياً من خلال تعريف ابن رشد للجوهر الأول، حيث يقول إن الجوهر المقول بالتحقيق والتقديم هو شخص الجوهر الذي «لا يقال على موضوع ولا هو في موضوع». مثل: «هذا الإنسان المشار إليه، وهذا الفرس المشار إليه» [(٢)]. ذلك أن ابن رشد يستعمل اسم الإشارة «هذا» ليثبت أن الجوهر الأول هو في ذاته، وواحد بالعدد.

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق بترورث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩، ص ٩٢.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.ن. ص١٧.

خلافاً لأرسطو الذي يمثل في سياق تعريفه للجوهر الأول بـ إنسان ما، أو فرس ما، دون استعمال اسم الإشارة هذا [1]. لذلك، يمكن القول بأن الجوهر الأول يدل به على شخص واحد بعينه. أما الجواهر الثواني، بما أنها كليات الجواهر فتدل على كثيرين، ومع ذلك، فإنها تميز جوهر الشيء عن غيره.

لكن ابن رشد يثير شكاً في معرض حديثه عن هذه الخاصية التي مفادها أن الجوهر الواحد بالعدد هو بعينه القابل للمتضادات، مادام يقبل في ذاته تغيراً. فمثلاً: «إنسان ما قد يكون أبيض وأسود، وقد يكون صالحاً وطالحاً، وقد يكون عالماً وجاهلاً». لذلك، يمكن القول إن الجواهر لكي تقبل التضاد، لابد أن تكون قابلة للتغير في ذاتها، فما يكون أبيض يصبح أسود، وما كان بارداً يصبح حاراً، ومن ثم، نستنتج أن الجواهر حين تقبل تغيراً، فإنها تكون قادرة على تقبل المتضادات [2]. خلافاً لباقي الموجودات الأخرى التي لا تقبل التضاد رغم أنها قد تتصف بالوحدة العددية. فمثلاً، اللون الذي هو ذاته، وواحد بالعدد، لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في الآن نفسه. الأمر نفسه بالنسبة إلى فعل ما الذي يكون هو ذاته، وواحد بالعدد لا يمكن أن يتصف بالحسن والقبح معاً.

أما أرسطو فيضيف خاصية أخرى للجوهر، مؤداها أن كل جوهر يدل على موجود محدد. ففيما يتعلق بالجواهر الأول، فإنها تدل بوضوح على موجود محدد، لأن الشيء المعبر عنه هو شخص ووحدة عددية، مثل قولنا: هذا الإنسان، هذا الفرس المشار إليهما. لكن الجواهر الثواني فقد تدل هي الأخرى على موجود محدد حسب تسميتها، حين نقول: الإنسان أو الحيوان. ومع ذلك، فإنها تدل أيضاً على كيف. وبالتالي، فإن موضوعها ليس

---

(1) Aristote, les attributions, Op. Cit.، p . 27.

«والجوهر الذي يقال بالتحقيق والتقديم هو الذي لا يقال على موضوع، ولا في موضوع. مثل، إنسان ما، أو فرس ما».

(٢) ابن رشد، م.ن. «وقد يظن أن أولى الخواص بالجواهر هو أن الواحد منها بالعدد هو بعينه القابل للمتضادات [...] فأما في الجواهر، فإن الواحد بعينه يوجد قابلاً للمتضادات. مثال ذلك، أن زيداً المشار إليه يكون حيناً صالحاً وحيناً طالحاً، وحيناً حاراً وحيناً بارداً» . ص٣٣-٣٤.

واحداً بالعدد كما هو الشأن بالنسبة إلى الجواهر الأول، بل بالعكس، فإن الإنسان أو الحيوان يقال على كثيرين. إلا أن الجواهر الثواني لا تدل على الكيف فقط، كما يدل على ذلك البياض، مادام لا يدل على شيء آخر سوى الكيف، بل إن النوع والجنس يدلان على الكيف الذي له علاقة بالجوهر، أي على ذي كيف ما [(١)].

نستنتج من خلال ما تقدم قوله إلى أن للجوهر خصائص تميزه عن بقية الموجودات الأخرى، يمكن أن نشير إليها فيما يلي:

١- كل جوهر ليس في موضوع.

٢ - جميع ما يقال من الجواهر يقال على المتواطئة أسماؤها.

٣ - كل جوهر يدل على موجود.

٤ - الجوهر لا ضد له.

٥ - الجوهر لا يقبل الأكثر ولا الأقل.

٦ - الواحد بالعدد من الجواهر قابل للمتضادات [(٢)].

إذا تأملنا هذه الخصائص نجد أن بعضها تشترك فيها كل من الجواهر الأول، والجواهر الثواني (الأجناس والأنواع)، والفصول، منها: إن هذه الموجودات الثلاثة كلها لا توجد في موضوع. فبالنسبة إلى الجواهر الأول، فإنها «لا تحمل على موضوع، ولا توجد في موضوع»، مادامت لا تعرف شيئاً داخلاً في ماهية الموضوع، ولا شيئاً خارجاً عن جوهره، كما أنها لا تحتاج إلى موضوع لكي تتقوم. أما بالنسبة إلى الجواهر الثواني، فإنها «تحمل على موضوع، ولا توجد في موضوع»، لأنها تعرف ماهية شخص الجوهر، ولا تعرف شيئاً خارجاً عن ذاته، مادامت جواهر. فالإنسان كنوع يحمل على إنسان ما، لكن ليس كجزء منه، وكذلك الحيوان كجنس يحمل أيضاً على إنسان ما، لكن ليس كجزء منه. وكذلك الفصول

---

(1) Aristote, les attributions, Op. Cit., p 30.

Aristote, les catégories, tra. Tricot, Op. Cit., p 15.

(٢) أنظر في هذا السياق: محمد مرسلي، الجوهر عند أرسطو، ضمن دراسات في تاريخ العلوم والإبستمولوجية منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٦، ص ٦٤.

ليست أجزاء من الأشياء التي توجد في موضوع. فمثلاً، ذو أرجل، أو ذو رجلين يحملان على موضوع، أي على الإنسان، لكن ليسا في موضوع، لأن ذا أرجل وذا رجلين ليست أجزاء للإنسان. وفضلاً عن ذلك، فإن الجواهر الأول والثواني والفصول تقال بمعنى متواطئ، أي من صنف الأسماء المتواطئة التي تشترك في الاسم والحدّ.

وبالجملة، إذا تأملنا هذا التصنيف الرباعي للموجودات: الجوهر الكلي، والعرض الكلي، والجوهر الجزئي، والعرض الجزئي، عند ابن رشد، فإننا يمكن أن نصنف المحمولات إلى صنفين من المحمولات: إما «محمولات جوهرية»، وإما «محمولات عرضية». فالأولى هي التي تكون على المجرى الطبيعي باعتبارها تعرّف ذات الشيء وماهيته. أما المحمولات العرضية فهي التي تكون على غير المجرى الطبيعي باعتبارها تعرّف شيئاً خارجاً عن ذات الشيء وماهيته، مثل: «حمل الأبيض على ذي الذراعين». لكن هذه المحمولات العرضية متناهية من حيث العدد، مادامت الأعراض التسع متناهية العدد. فكل عرض يحمل فهو ضرورة محمول على الجوهر من قبل أنه، كيف، أو كمّ، أو إضافة، أو وضع، أو أن يفعل، أو أن ينفعل [1].

وبالجملة، فإن هناك ضربين من المحمولات الكلية: ضرب «يعرّف من شخص الجوهر ماهيته وذاته»، وهي «المحمولات الجوهرية». وضرب «لا يعرّف من شخص الجوهر ماهيته وذاته، بل تعرّف أشياء أخر خارجة عن ذاته»، وهي «المحمولات العرضية»، خصوصاً الأعراض التسعة، وهي: الكمّ، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، وله، وأن يفعل، أن ينفعل. لذلك نتساءل: ما علاقة المقولات العرضية بالجوهر؟ وما جهة أو جهات تقدم الجوهر على الأعراض؟ وهل حاجة الأعراض إلى الجوهر واحدة؟

سوف نرجئ النظر في هذه الإشكالات إلى حين تفصيل القول في كل مقولة من المقولات العرضية.

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق: محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ١٠٩- ١١٠.

٣ - مقولة الكم

١.٣ حدّ الكم

أول ما يمكن ملاحظته بصدد الحديث عن مقولة «الكم» عند ابن رشد - وقبله أرسطو- هو غياب القول في حدّ هذه المقولة في كتاب المقولات، خلافاً لما جرت عليه العادة في المقولات الأخرى، خصوصاً مقولة «الجوهر»، و«الكيف» و«الإضافة»، إذ يبدأ أولاً بإعطاء حدّ لكل مقولة من هذه المقولات، ثم يفصل القول في خصائصها وأقسامها وعلاقتها ببعض المقولات الأخرى. لذلك نتساءل: لماذا أغفل كل من أرسطو وابن رشد إعطاء حدّ لمقولة الكم؟ هل ترك المسألة للبحث والتأمل من قبل الباحثين والدارسين؟ خصوصاً أننا نعلم أن ابن رشد لم يقدم حدّاً لكل مقولة من المقولات العشر، بل اكتفى بالتمثيل لها في صدر **تلخيص لكتاب المقولات**، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى مقولات «الوضع» و«المتى» و«الأين» و«له»، إذ يعتبرها واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى تأمل أكثر في صناعة المنطق [1]. لذلك، سوف نعتمد في هذا الباب على ما ورد في **مقالة «الدال» من تفسير ما بعد الطبيعة**، باعتبارها مقالة معجمية حيث يشير فيها ابن رشد إلى الحدّ الأرسطي لمقولة الكمّ الذي مفاده أن «الكمّ هو الذي ينقسم إلى أجزاء واحدة بالطبع»، ويعتبره مجرد رسم كان غرض أرسطو منه هو أن يميز بين «الكمّ المتصل» و«الكمّ المنفصل»، مادام الكمّ هو الذي ينقسم إلى آحاد من شأنها أن تكون واحدة بالطبع، ولكنها تقبل القسمة. في مقابل الكمّ المنفصل الذي ينقسم إلى آحاد غير منقسمة بالطبع [2]. أما في **المختصر في المنطق** فيستهل

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.ن. « وأما سائر المقولات التي عددنا، وهي مقولة متى ومقولة أين ومقولة له، فليس يقال فيها ها هنا شيء أكثر مما تمثلنا به في هذا الكتاب في أوله، إذ كانت واضحة». ص ٩٠.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، «قوله يقال كمية الذي يتجزأ في أشياء هي فيه، ولكل واحد منها أو أحدها طبع أن يكون واحداً. هذا يحتمل أن يكون كأنه رسم للكمية المتصلة والمنفصلة. وذلك، أن كل ما ينقسم، فإنما ينقسم إلى أشياء في طباعها أن تكون واحدة. ويحتمل أن يريد بهذا القول الكمية المنفصلة، لأنها التي تنقسم إلى آحاد غير منقسمة بالطبع. وأما الكمية المتصلة، فإنما تنقسم

ابن رشد كلامه بحدّ مقولة الكمّ، وذكر أجناسها، إذ يرى أن «الكمّ هو كل شيء أمكن أن يقدّر جميعه بجزء منه، أو بما هو مساو لجزء منه، وهو سبعة أجناس: العدد، والجسم، والسطح، والخط، والأقاويل، والزمان، والمكان» [(١)]. وهو التعريف نفسه الذي يتبناه الفارابي في كتاب **المقولات** حيث يقدم حدّاً عاماً لمقولة «الكم» مؤداه أن «الكم هو كل ما يمكن أن يقدّر جميعه بجزء منه». ثم يذكر أجناسه التي تشمل: «العدد»، «الخط»، «البسيط»، «المصمت»، «الزمان»، «الألفاظ»، قبل أن يسهب القول في أنواعه، سواء كان كمّاً متصلاً أو منفصلاً، ذو الوضع أو غير ذي الوضع [(٢)]. إلا أن هناك أمرين يثيران انتباهنا في هذا الحدّ الذي يقدمه أبو نصر لمقولة الكمّ:

الأمر الأول هو أن الفارابي يذكر «الجسم» (المصمت) الذي سبق أن أشار إليه كجنس من أجناس الجوهر، ضمن مقولة الكم [(٣)]. فهل الجسم أو المصمت يدخل تحت مقولتي: «الجوهر» و«الكم»؟ إذا كان الأمر كذلك، فبأي جهة يدخل في هاتين المقولتين: هل يدخل بجهة واحدة، أي إما «بالذات» أو «بالعرض»؟ أم يدخل بجهتين مختلفتين، بمعنى أنه يدخل في إحدى المقولتين «بالذات»، وفي الأخرى «بالعرض»؟ بعبارة أدق: هل يتحدث الفارابي عن الجسم كنوع من أنواع الكم بالجهة نفسها التي تحدث عنه في مقولة الجوهر؟

لا يمنع أرسطو أن يدخل الشيء الواحد في مقولتين، ولكن بجهتين مختلفتين، قد يدخل في الأولى «بالذات»، وفي الثانية «بالعرض»، كما سيتبين ذلك في سياق الحديث

=

إلى آحاد من شأنها أن تكون واحدة، ولكنها تقبل القسمة...». ص ٥٩٥- ٥٩٦.

(١) ابن رشد، المختصر في المنطق، تحقيق: تشارلس بتروورث، غير منشور، الورقة ٢٥.

(٢) الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، ج. ١، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، «والكم هو كل شيء أمكن أن يقدّر جميعه بجزء منه، مثل: العدد والخط والبسيط والمصمت، ومثل الزمان، ومثل الألفاظ والأقاويل». ص ٩٣.

(٣) الفارابي، م. ن. «فالجوهر هو الذي تقدم رسمه، وذلك مثل السماء والكواكب والأرض وأجزائها والماء والحجارة وأصناف النبات وأصناف الحيوان وأعضاء كل حيوان منها. ولننزل الجنس العالي الذي يعمّ هذه وما أشبهها، الجسم أو المتجسم أو المجسم» ص ٩١.

عن مقولة «الكيف». أما الفارابي فلا يعلن عن موقفه في هذا الباب. لكن ابن باجة في **تعليقه على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي** يقدم حلا لهذا الإشكال الذي وقع فيه الفارابي، إذ يرى أن حديث أبي نصر عن الجسم ضمن مقولة «الكم» من حيث أبعاده فقط لا من حيث أنواعه، والمقصود هنا الأبعاد الثلاثة للجسم، وهي: «الطول»، و«العرض»، و«العمق» [1].

أما الأمر الثاني الذي يثير انتباهنا هو أن الفارابي لا يذكر «المكان» كجنس من أجناس الكم، أي ككم بذاته. فهل «المكان» لا يتوافر على جزء يقدّر به؟ ما السبب الذي دفع بأبي نصر إلى التشكيك في أمر «المكان»، وإقصائه كنوع من أنواع الكم التي تقال بالتحقيق والتقديم، خلافاً لابن رشد-وقبله أرسطو- الذي يدرج «المكان» ضمن «الكم المتصل»؟

إن إشارة الفارابي إلى «المكان» جاءت في معرض حديثه عن الكم المتصل، إضافة إلى الزمان. لكن أبا نصر يكتفي فقط بعرض الموقفين المتناقضين حول ماهية المكان، وهما: الموقف الأرسطي الذي يعتبر المكان هو «النهاية المحيطة بجسم طبيعي». والموقف المضاد الذي يرى أن المكان هو «الخلاء»، كما يذهب إلى ذلك أصحاب المذهب الذري، دون أن يرجح الفارابي أي موقف من هذين الموقفين، بل يرجئ النظر في أمر المكان إلى العلم الطبيعي، مادام حضوره في صناعة المنطق بالعرض لا بالذات [2]. التصور نفسه نجده لدى ابن باجة، إذ يشكك هو الآخر أن يكون المكان كمّا بذاته، وأن البحث عنه في موضع آخر، أي في المجال الطبيعي [3]. كما أن ابن سينا يرفض هو الآخر أن يكون المكان كمّا بذاته لسببين، هما:

١- لو كان المكان كمّا بذاته، لقبل القسمة والأبعاد بذاته. لكن الأمر ليس كذلك، لأن

---

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، تحقيق: محمد ألوزاد، م. ن. « ... وذكر مما عدّد من أنواعه [يقصد الكم] المصمت، وهو الجسم. وإنما أتى به هاهنا من جهة أبعاده أكثر ما عدّد من أنواعه». ص ١٣.

(٢) الفارابي، المنطق عند الفارابي، م. ن. ص ٩٤-٩٥.

(٣) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، م. ن. «... وكذلك المكان، يظن أنه ليس من الكم بذاته، بل من حيث هو بسيط على مذهب، أو خلاء على مذهب. وأما من حيث هو مكان، فلا يكون على هذا نوعاً متفرداً بذاته، وليس هذا موضع البحث عن ذلك كله» . ص ١٣.

القسمة والأبعاد تكون من قبل «السطح» لا من قبل «المكان». لذلك يمكن القول أن السطح كمّ بالحقيقة، لا المكان.

٢- لو كان المكان كمّاً بذاته، لأنه جسم محيط، وحاو لجسم محاط، لكان المضاف من الكم. لأن المكان لا يكون نهاية وحاوياً إلا بالقياس إلى جسم محيط ومحاط [(١)].

نخلص إذن، من خلال ما تقدم قوله، إلى أن المكان في نظر الفارابي وابن سينا «كمّ بالعرض»، لأنه يقال «بنسبته إلى السطح والجسم»، وليس كمّا بذاته، أي ليس من أجناس الكم التي تقال بتقديم وتحقيق. الأمر الذي يجعلنا نتساءل: ما موقف ابن رشد من هذا الإشكال؟ هل المكان كمّ بالذات أم بالعرض؟ وما الحل الذي يقترحه فيلسوف قرطبة ومراكش؟

قبل الإجابة عن هذه التساؤلات وعرض موقف ابن رشد بصددها، نرى من الضروري أن نتحدث أولًا عن أجناس الكمّ وأنواعه.

٣. ٢ أجناس الكمّ

يشير ابن رشد في مستهل حديثه عن مقولة الكمّ إلى مجموعة من التقابلات، خصوصاً بين «الكمّ المتصل» و«الكمّ المنفصل»، بين «وجود وعدم وجود حدّ أو حدود مشتركة تربط بين أجزائه»، وبين «حضور وغياب وضع متبادل بين أجزاء الكمّ»، وكذلك بين «الكمّ الذي يقال بالذات» و«الذي يقال بالعرض». ومن خلال هذه التقابلات يصنف ابن رشد الكم إلى أربعة أنواع، وهي: «الكم المنفصل»، و«الكم المتصل»، و«الكم ذو الوضع»، و«الكم غير ذي الوضع». فما المعيار الذي يعتمده أبو الوليد في التمييز بين هذه الأنواع من الكمية؟

يميز ابن رشد بين «الكم المتصل» و«الكم المنفصل» اعتماداً على معيار «الحد المشترك»، أو «الحدود المشتركة». فالكم المنفصل هو «الذي ليس له حد مشترك يربط بين

---

(١) ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق: قنواتي، الأهواني، الخضيري، سعيد زايد، منشورات آية الله العظمى، إيران، ١٤٠٥هـ. ص ١١٩-١٢٠.

أجزائـه»، ويشـمل: «العـدد»، و«القـول». فمثـلاً العـدد عشـرة لا يوجـد حـد مشـترك يجمـع بيـن أجزائـه، أي بيـن خمسـة وخمسـة أخـرى، أو بيـن ثلاثـة وسـبعة، ذلـك أن جميـع أجـزاء العـدد منفصلـة بعضهـا عـن بعـض. الأمـر نفسـه بالنسـبة «إلـى القـول»، فهـو مـن البديهـي أنـه كـمّ ، لأنـه يقـدر بلفـظ، إمـا «ممـدود» وإمـا «مقصـور». لكنـه مـن الكـم المنفصـل، إذ لا يمكـن أن نتصـور لـه نهايـة مشـتركة تلتقـي فيهـا أجـزاؤه، مادامـت الألفـاظ أو المقاطـع منفصلـة بعضهـا عـن بعـض، مثـل أجـزاء العـدد. فـكل مقطـع أو لفـظ متميـز فـي ذاتـه وبذاتـه. أمـا «الكـم المتصـل» فعلـى العكـس مـن ذلـك، هـو «الـذي يوجـد لـه حـد مشـترك يربـط بيـن أجزائـه بعضهـا ببعـض». ويضـم: «الخـط»، و«السـطح»، و«الجسـم»، و«الزمـان»، و«المـكان» [١]. وهـو التصنيـف نفسـه الـوارد لـدى أرسـطو [٢].

مـا يمكـن ملاحظتـه فـي هـذا التصنيـف هـو إدراج المـكان ضمـن أنـواع «الكـمّ المتصـل». فكيـف إذن يثبـت ابـن رشـد أن المـكان كـمّ بالـذات، ومـن ثـم فهـو نـوع مـن أنـواع الكـم المتصـل؟

يؤكـد ابـن رشـد خلافـاً للفارابـي وابـن سـينا أن المـكان مـن الكـم المتصـل، مـادام يتوافـر علـى حـدّ مشـترك يربـط بيـن أجزائـه. ذلـك أن الجسـم يشـغل المـكان بأجزائـه، ومـن ثـم، فـإن للجسـم نهايـة مشـتركة تلتقـي فيهـا أجـزاؤه، وهـو السـطح أو البسـيط. لذلـك، لابـد أن يكـون للمـكان حـدّ مشـترك يصـل بيـن أجزائـه. إذن، يمكـن القـول بـأن المـكان مـن الكـم المتصـل، وهـو كـمّ بالـذات

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط. ٢، ١٩٨٣ « وأما الكم، فمنه منفصل، ومنه متصل، ومنه ما أجزاؤه لها وضع بعضها عند بعض، ومنه ما ليس لها وضع. والمنفصل اثنان: العدد والقول، والمتصل خمسة: الخط و البسيط و الجسم وما يشمل على الأجسام ويطيف بها وهو الزمان والمكان». ص٣٨.

(٢) أرسطو، منطق أرسطو، ج. ١، نشرة عبد الرحمن بدوي، «وأما الكم فمنه منفصل، ومنه متصل [...] فالمنفصل مثلًا هو: العدد والقول، والمتصل: الخط، والبسيط، والجسم، وأيضا مما يطيف بهذه: الزمان والمكان» ص ٤٣.

التصنيف نفسه نجده في الترجمة الفرنسية الحديثة لـ Tricot:

«La quantité est soit discrète, soit continue…Exemples de quantité discrète: le nombre et le discours, de quantité continue: la ligne, la surface, le solide, et en outre, le temps et le lieu». p 20.

بنسبة الجسم إليه، لا كم بالعرض بنسبته إلى الجسم، كما يذهب إلى ذلك كل من الفارابي وابن سينا. مادام الجسم لا يوجد بذاته، بل في مكان [١].

فإذا كان الكم المتصل هو الذي يمكن أن نجد له حدّاً مشتركاً يجمع بين أجزائه. كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فما هو الحدّ المشترك الذي يربط بين بقية أنواع الكم المتصل؟

يرى ابن رشد أن «النقطة» هي النهاية المشتركة التي تلتقي فيها أجزاء الخط. وهذا الأخير هو الحد المشترك الذي يربط بين أجزاء السطح. والسطح أو البسيط هو الحد المشترك الذي يجمع بين أجزاء الجسم [٢]، إلا أن أرسطو يعتبر أن الخط أيضاً حدّ مشترك يربط بين أجزاء الجسم. أما بالنسبة إلى الزمان، فإن «الآن» هو الحد المشترك الذي تلتقي فيه أجزاؤه، أي الماضي والمستقبل [٣]. الأمر نفسه نجده لدى أرسطو [٤].

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «وأما المكان، فلما كانت أجزاء الجسم تشغله، وكانت تتصل بحدّ مشترك، فواجب أن تكون أجزاء المكان تتصل بحدّ مشترك أيضاً. وإذا كان ذلك كذلك، فهو من الكم المتصل». ص ٤٠.

(٢) بصدد حد النقطة والخط والبسيط والجسم يقول الفارابي: «قال أوقليدس: النقطة شيء لا جزء له. والخط طول لا عرض له ... والبسيط طول وعرض فقط. ونهايتا البسيط خطوط. والبسيط المستوي يقال له السطح، وهو الموضوع على محاذي الخطوط المستقيمة التي تكون عليه بعضها لبعض...والجسم هو الممتد إلى كل جهة»، الفارابي، شرح صدر المقالة الأولى وصدر المقالة الخامسة من كتاب الأصول لأقليدس، تقديم وتحقيق وتعليق محمد قشيقش، ساعد في الترقيم والترميز والتهميش جما راشق ومحمد مساعد، المراجعة العامة أحمد العلمي حمدان، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، العدد٤، مطبعة آنفو- برانت، فاس، ٢٠٠٣، ص ٣٤- ٣٩.

(٣) ابن رشد، م. ن. «وأما الخط والبسيط والجسم والزمان والمكان، فمن المتصل، لأن كل واحد منهما يمكن أن يوجد له حد مشترك يصل بعض أجزائه ببعض. وهذا الحد، وأما في الخط فهو النقطة، وأما البسيط فالخط، وأما في الجسم فالبسيط، وأما في الزمان، فالآن». ص ٣٩-٤٠.

(٤) أرسطو، المقولات، نشرة بدوي، م. ن. « فأما الخط فمتصل، لأنه قد يتهيأ أن يؤخذ حدّ مشترك تتصل به أجزاؤه: كالنقطة، وفي البسيط الخط، فإن أجزاء السطح قد تتصل بحدّ ما مشترك، وكذلك أيضاً في الجسم قد تقدر أن تأخذ حدا مشتركا وهو الخط أو البسيط، تتصل به أجزاء الجسم- ومما يجري هذا المجرى أيضاً الزمان والمكان. فإن الآن من الزمان يصل بين الماضي منه وبين المستأنف...» ص ٤٤.

أما في **مقالة «الدال» من تفسير ما بعد الطبيعة** فيشير ابن رشد إلى الحركة إلا أنه يعتبرها من أنواع الكمّ التي تقال بالعرض لا بالذات، مادامت الحركة عرضاً تابعاً للتي هي كمية بذاتها، وهو العظم الذي يتجزأ بالذات وأولاً لأن له جزءًا يقدّر به وهو السطح، ومن ثم فإن الحركة تابعة للعظم ومنقسمة بانقسامه. الشيء الذي يدفعنا إلى القول بأن الحركة نوع من أنواع الكمّ المتصل الذي يقال بالعرض لا بالذات، لأن الحركة لا تقدّر بجزء منها، بل تقدّر بالمسافة أو الزمان.

وهذا هو السبب الذي دفع أرسطو حسب ابن رشد إلى عدم الإشارة إلى الحركة في سياق حديثه عن أنواع الكمّ المتصل في كتاب **المقولات** مادام الحديث هنا عن الأنواع المشهورة من الكمّ التي تقال بالذات [1]. وقد خصص أبو الوليد المقالة السادسة من **جوامع السماع الطبيعي** للحديث عن مفهوم «المتصل» في علاقته ببعض المفاهيم الفيزيائية القريبة منه والمتاخمة له، ولاسيما منها الحركة، الزمان، التتالي، التماس، التشافع [2]... مادام قد ظهر في حدّ الحركة والزمان معنى الاتصال. فالمتصل هو الذي يأتلف من أشياء متصلة. ولما كانت الأشياء المتصلة هي التي يعرض لها عندما تتماس، أن تكون نهاياتها واحدة. فالمتصل هو المنقسم إلى أشياء تقبل الانقسام دائماً. لذلك، يمكن القول بأن المتصل هو الذي يأتلف مما ينقسم، لكي يكون الجسم مؤلفاً من سطوح، والسطح من خطوط، والخط من نقط. وقد اشترط ابن رشد في الاتصال التلاقي بين أجزاء المتصل تمييزاً له عن المنفصل الذي لا يأتلف من أشياء متصلة ولا متلاقية، بل من أجزاء متتالية. فإذا ائتلف المتصل من أشياء غير متصلة ولا متلاقية، فقد يلزم ضرورة أن يأتلف من أشياء متتالية، كما هو الأمر بالنسبة إلى العدد، وبالتالي يكون الكمّ المنفصل متصلاً، وهذا محال.

نستنتج إذن، من خلال ما سبق ذكره، أن المتصل هو الذي يأتلف من أشياء متصلة التي أواخرها واحدة. والمتصل بما هو متصل هو القابل للانقسام ضرورة ودائماً. لكن الانقسام

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، م. ن. ص ٥٩٩- ٦٠٠.

(٢) بصدد تعريف هذه المفاهيم الفيزيائية (التتالي، التماس، التشافع)، أنظر، ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، م. ن. ص ٧٧- ٧٨.

لحق المتصل من جهة ما هو متصل ومن طبيعته نفسها، لا بما هو في جسم محسوس وموجود بالفعل، بمعنى أن الجسم في نظر ابن رشد قابل للانقسام إلى ما لانهاية له بالقوة لا بالفعل، معارضاً في ذلك أصحاب المذهب الذري، نخص بالذكر ديموقريطس ولوقيبوس، وأنصار «نظرية الجزء الذي لا يتجزأ» من متكلمي الإسلام، الأمر الذي جعل ابن رشد يولي أهمية قصوى لمفهوم الاتصال عند نظره في طبيعة الجسم الطبيعي، وهدفه هو الرد على المذاهب الفلسفية التي تقر بالانقسام اللانهائي للجسم. لذلك، يرفض ابن رشد أن تكون هناك أجزاء أول وبالذات من جهة الكمية ينحل إليها الجسم الطبيعي أو عنها يتركب، خلافاً لأصحاب نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» لكونهم أخذوا ما بالعرض مكان ما بالذات. فالجسم المحسوس المتكوّن تكون قسمته بالعرض لا بالذات، أي لا بما هو متكوّن وهيولاني، بل من جهة ما الاتصال موجود له [1]. إن هذا المعنى الذي يقدم ابن رشد للمتصل يظهر في الكمّ المتصل «ذي الوضع» و«غير ذي الوضع»، خصوصاً الزمان والحركة، مادامت الأجزاء التي تأتلف منها لها أواخر وأطراف، إذا اتحدت قيل في الحركة والزمان أنهما متصلان.

أما في **تلخيص كتاب المقولات**، فإن ابن رشد يقدم معنى آخر لمفهوم المتصل لأنه نظر إلى المتصل من خلال مقولة الكمّ. وبالرغم من هذا التباين، فإننا نجد نقط التقاء بين المعنيين الواردين في النصين المشار إليهما - **جوامع السماع الطبيعي، وتلخيص كتاب المقولات** - لمفهوم الاتصال تتمثل في مفهوم «الحد المشترك» في **التلخيص** الذي تناظره «وحدة الأطراف أو تطابقها» في **كتاب السماع** [2].

لكن ابن سينا قبل أن يتحدث عن الكم المتصل والأنواع التي تدخل تحته، يقدم ثلاثة معان لمفهوم الاتصال، إذ يمكن اعتباره من الأسماء المشتركة التي تشترك في الاسم فقط وتختلف من حيث الحدّ، مادام له ثلاثة معان مختلفة، وهي:

---

(١) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق: جوزيف بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، ١٩٨٣، ص ٨٥- ٨٨.

(٢) بصدد التمييز بين معنى المتصل الوارد في جوامع السماع الطبيعي، وتلخيص كتاب المقولات، أنظر، محمد المصباحي، دلالات وإشكالات، منشورات عكاظ، ط. ١. ١٩٨٨، ص ٣٥- ٤١.

١- المتصل الذي هو فصل للكم، وخاصيته أن يقال على المقدار الواحد الذي يقاس بذاته ولا يحتاج إلى غيره، مادام حدّ الكم المتصل هو الذي يمكن أن توجد له نهاية مشتركة تربط بين أجزائه. وهذا هو المعنى الحقيقي للمتصل.

٢- المتصل الذي هو عرض يلحق الأعظام من حيث هي أعظام.

٣- المتصل الذي هو عرض يلحق الأعظام من حيث هي طبيعية.

وهذان المعنيان الأخيران يقالان بالقياس إلى غيرهما، وهذا هو المعنى العرضي للمتصل [1].

أما بالنسبة إلى الكمّ ذي الوضع فهو الذي يأتلف من أجزاء يكون لها وضع متبادل بعضها ببعض. وليتم ذلك، فلابد من توافر ثلاثة شروط، هي:

١ ـ أن تكون جميع أجزاء الكم ذي الوضع موجودة معاً.

٢ ـ أن يكون كل جزء في جهة محدودة، إما وإما أسفل.

٣ - أن يتصل كل جزء بجزء آخر محدود.

يشمل الكم ذو الوضع: الخط، والسطح، والجسم، والمكان. فبالنسبة إلى الخط، فله وضع متبادل، لأن جميع أجزائه (النقط) موجودة معاً، وكل نقطة موجودة في جهة محدودة، وأخيراً، فإن كل نقطة متصلة بنقطة أخرى. وكذلك أجزاء السطح، فإنها تحتل وضعاً، لأنها جميعها موجودة معاً، وأن كل جزء من أجزائه يوجد في جهة محدودة، ويمكن أن نحدد له

(١) ابن سينا، م. ن. «لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض له أن يوجد كثيراً، على أن مفهومه معنى واحد، فيقع منه غلط في معاني المتصل، فمنه ما هو فصل للكم أو الكمية، ومنه ما هو عرض يلحق الأعظام من حيث هي أعظام، ومنه ما هو عرض يلحقها من حيث هي طبيعية.

فأما الذي هو فصل، فمن خاصيته أنه يقال على المقدار الواحد في نفسه ولا يحوج إلى قياسه إلى مقدار غيره، وذلك لأن حدّه أنه الذي تفرض له أجزاء يجمع بينها حد مشترك هو نهاية لجزءين منها، وباعتبار آخر هو نهاية لأحدهما، أعني لما تجعله في التخيل إلى الإشارة أقرب منك، فكأنه أول وبداية للآخر، فيقال لهذا الكل إنه متصل...

ويعم معنيي المتصل الآخرين أنهما يقالان بالقياس إلى غيرهما، فيكون المتصل فيهما لا المتصل بنفسه، بل المتصل بغيره...». ص ١١٦.

الجهة التي يلتقي فيها بجزء آخر. الأمر نفسه بالنسبة إلى أجزاء الجسم وأيضاً المكان [1]. ويحدّ ابن سينا الكمّ ذا الوضع بأنه الذي يوجد لأجزائه اتصال وثبات وإمكان أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من الآخر. فمن ذلك ما يقبل القسمة من جهة واحدة، وهو «الخط». ومنه ما يقبلها في جهتين متقاطعتين على قوائم، وهو «السطح». ومنه ما يقبلها في ثلاث جهات قائم بعضها على بعض، وهو «الجسم». كما أن المكان من الكمّ ذي الوضع، لأنه السطح الباطن من الحاوي [2]. وبالمقابل، فإن الكم غير ذي الوضع هو الذي لا يكون لأجزائه وضع متبادل بعضها ببعض، لأنها لا توجد معاً وليست ثابتة. ويشمل: العدد، والقول، والزمان. فهذه الأجناس من الكمية ليست من الكم ذي الوضع، لافتقارها إل تلك الشروط الثلاثة السالفة الذكر. فمثلاً، أجزاء العدد ليست موجودة معاً، ولا يوجد أي جزء من أجزائه في جهة محدودة، ولا يتصل بجزء آخر محدود، أي لا يلحق المتأخر منه المتقدم. الأمر نفسه بالنسبة إلى القول والزمان، فليس أي جزء من أجزاء الزمان، ولا من أجزاء القول ثابت. فكيف يمكن القول بأن ما ليس ثابتاً أن يكون له وضع؟ إنه من الأفضل أن نقول بأن أجزاء العدد والقول والزمان لها ترتيب ما. فالواحد متقدم عن الاثنين، والاثنان متقدم عن الثلاثة. كما أن أجزاء الزمان متقدم بعضها عن بعض، فالماضي متقدم عن الآن، والآن متقدم عن المستقبل. وكذلك، أجزاء القول فبعضها متقدم عن بعض، فكل ما ننطق به لا يبقى ثابتاً.

نخلص من خلال ما تقدم قوله، إلى أن أجزاء «العدد» و«القول» و«الزمان» لها ترتيب ما، أما أن يكون لها وضع، فإن ذلك مستحيل مادامت لا تتوافر على الشروط الثلاثة للكم ذي الوضع، أي لا تكون أجزاؤها معاً، ولا كل جزء من أجزائها في جهة محدودة، ولا تتصل

---

(١) بخصوص حدّ الكم ذي الوضع وشروطه وأقسامه يقول ابن رشد: «وأما الكم الذي هو متقوم من أجزاء لها وضع بعضها عند بعض، فهو السطح والجسم والمكان. ومعنى أن يكون للأجزاء وضع عند بعض، أن تكون جميع أجزائه موجودة معاً [...]، وأن يكون أي جزء منها أخذته وجدته في جهة محدودة من ذلك إما فوق وإما أسفل ومتصل بجزء محدود [...]، وكذلك الحال في أجزاء السطح وأجزاء الجسم وأجزاء المكان، لأن أجزاء المكان موجودة على مثال ما هي عليه أجزاء الجسم الذي يشغل المكان» ص ٤٠-٤١.

(٢) ابن سينا، كتاب النجاة، م. ن. ص ١١٦.

بجزء محدود [١]. وهذا ما يشير إليه «دونيس أوبرين» (Denis O'brien) في مقالة له بعنوان «أرسطو: الكمّ والتضاد» [٢].

قبل أن يتحدث ابن سينا عن قسمة الكم إلى ذي الوضع وغير ذي الوضع، وعن أنواعهما، يشير أولاً إلى كلمة «الوضع». ويعتبرها من الأسماء التي تقال باشتراك، إذ لها معان متعددة، منها: أن كلمة الوضع تقال لكل ما يشار إليه، كما يقال وضع بالمعنى الذي تشتمل عليه مقولة «الوضع»، وهو حالة الجسم من جهة نسبة أجزائه بعضها إلى بعض في جهات. وهذا الوضع يقال قولاً حقيقياً على الجواهر فقط، ولا يقال بالمقادير ولا بالإشارة [٣]. أما فيما يتعلق بقسمة الكم إلى ذي الوضع وغير ذي الوضع، وعن شروط الكم ذي الوضع وأنواعه، فإن ابن سينا يرى أن من شروط الكم ذي الوضع ينبغي أن تكون أجزاؤه موجودة معاً، ومتصلة بعضها ببعض، ولها ترتيب. ويشمل الكم ذو الوضع: الخط، والسطح، والجسم، والمكان [٤].

---

(١) ابن رشد، م. ن. «وأما العدد فليس نجد في أجزائه واحداً من هذه الأحوال الثلاثة، أعني أن تكون أجزاؤه معاً، وأن يكون كل واحد منها في جهة محدودة، ويتصل بجزء محدود. وكذلك الحال في الزمان والقول، أعني أنه ليس توجد أجزاؤها معاً، إذ كانت أجزاء الزمان وأجزاء القول ليس لها ثبوت، ولا يلحق المتأخر منها المتقدم، بل إنما يوجد لأجزاء العدد وأجزاء الزمان ترتيب ما، فإن بعض الزمان متقدم وبعضها متأخر، وكذلك العدد، فإن الاثنين قبل الثلاثة. فأما أن فيه وضعاً فلا» ص ٤١- ٤٢.

أنظر كذلك، أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: بدوي، م. ن. ص ٤٤- ٤٥. وأيضاً:

- Aristote, Organon, I, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit., p 22 - 23.

(2) O'brien Denis, Aristote: Quantité et contrariété, une étude de l'école d'Oxford, dans: Concepts et catégories dans la pensée antique, Op. Cit.. «<Les parties du temps n'ont pas de position réciproque> par contre, en conséquence de <ce même> fait, <à savoir > qu'une partie est antérieure, tandis que l'autre <lui> est <toujours > postérieure, il serai plus adéquat de dire que les parties du temps possèdent <non pas la position, mais> l'ordre». p 157.

(٣) انظر، ابن سينا، م. ن. ص ١٢٧.

(٤) ابن سينا، م. ن. «... وأما القسمة الأخرى للكمية فهي أن من الكمية ما له وضع في أجزائه، ومنه ما

إن الكم المتصل والمنفصل، والكم ذا الوضع وغير ذي الوضع، هي الأجناس العليا للكمية التي يقال لها كم بالتقديم والتحقيق. وما عداها يقال له كم بالعرض، وذلك بنسبتها إلى هذه الأجناس، يقال لها كم . وهكذا يمكن القول، إن «هذا البياض المشار إليه كبير»، لأنه يوجد في سطح كبير، مادام البياض لا يقدّر بذاته، بل بنسبته إلى الجسم. وكذلك، «هذا العمل طويل»، لأنه يستغرق زماناً طويلاً. فالعمل إذن، لا يقدر بذاته، بل بالزمان. لذلك، نقول بأن كل ما يقدر بغيره فهو كم بالعرض، في مقابل الكم بالذات الذي يقدر بذاته [1]. التمييز نفسه نجده لدى أرسطو، إذ يعتبر هذه الأجناس السالفة الذكر من الكميات هي التي يقال لها كمّ بالذات، وما سواها يقال له كمّ بالعرض [2].

نخلص إذن، إلى القول بأن الكمّ نوعان: «كمّ بالذات» وهو «الذي يقدر بذاته». و«كمّ بالعرض» وهو «الذي يلحقه التقدير من قبل أنه في كمية بالذات». مثال ذلك، «أن الخط كمّ بالذات» مادام يتجزأ بذاته. أما «الأبيض فإنه كمّ بالعرض»، مادام يتجزأ من قبل أنه في كمّ

= ليس لها وضع، والأجزاء التي لها وضع يجب أن يكون لها وجود قار بالفعل معاً، ليكون لبعضها عند بعض وضع، وأيضاً اتصال، وأيضا ترتيب يوقعه ذاك تحت الإشارة أن كل واحد منها أين هو من صاحبه [...]

ثم من البين أن الخط لأجزائه وضع، والسطح لأجزائه وضع، والجسم لأجزائه وضع، والمكان أيضاً لأجزائه وضع بالقياس إلى ما هو سطحه، وبالقياس إلى ما هو حاويه». ص ١٢٧- ١٢٩.

(١) ابن رشد، ن. م، «وهذه الأجناس الأول من أجناس الكم هي التي هي بالحقيقة وأولا كم، وما عداها مما تلحقه الكمية، فإنها يقال فيه إنه كم بالعرض. وثانياً أعني بوساطة واحد من هذه التي قلنا إنها كم بالحقيقة. مثال ذلك، أن نقول في هذا البياض المشار إليه إنه كبير من أجل أنه في بسيط كبير. وكذلك إنما نقول في هذا العمل إنه طويل من أجل أنه يكون في زمان طويل [...] فيكون العمل إنما حدّ وقدّر بالزمان، والأبيض، إنما قدّر بمبلغ السطح الذي هو ثلاث أذرع أو أربع، ولو كانت كمّاً بذاتها لقدّرت بأنفسها». ص ٤٢-٤٣.

(٢) أرسطو، منطق أرسطو، ج.١، تحقيق: بدوي، م. ن. «فهذه فقط التي ذكرت يقال لها بالتحقيق «كمّ»، وأما ما سواها فبالعرض يقال ذلك فيها» ص ٤٥.

- Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. « Seules sont appelées quantités au sens propre les choses dont nous venons de parler, tout le reste l'est seulement par accident». p 23.

بالـذات، أي الجسـم [1]. إلا أن ابـن رشـد يضيـف قسـمة أخـرى للكميـة مفادهـا: «مـا يقـال بالـذات إلـى مـا بالجوهـر»، ومـا هـي «انفعـالات للجوهـر». ويعتبـر «الثقـل» و«الخفـة» مـن أعـراض الكميـة علـى القصـد الثانـي، باعتبارهمـا كيفيـات طبيعيـة، لا انفعـالات. أمـا إذا أخـذ الكبيـر والصغيـر مـن حيـث همـا مـن اللواحـق الذاتيـة للعظـم، فإنهمـا انفعـالات مـن انفعـالات الكميـة. وأمـا إذا أخـذ أحدهمـا بالإضافـة إلـى الثانـي، فإنهمـا يدخـلان فـي مقولـة الإضافـة، مادامـت الإضافـة تلحـق الكـمّ وسـائر المقـولات الأخـرى [2].

أمـا ابـن سـينا ففـي معـرض حديثـه عـن الكـمّ بالعـرض، أي الـذي يقـال بالقيـاس إلـى غيـره، يقـدم مجموعـة مـن الأمثلـة حـول الطـول والقصـر، والكثيـر والقليـل، ليثبـت أن أمثـال هـذه الكميـات يقـال لهـا كـمّ بالعـرض، لا بالـذات [3].

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، م. ن. « ... من الكميات ما يقال بذاتها، ومنها ما يقال بنوع العرض [...] مثل الخط، فإنه كمية ما بذاته. وأما الموسيقوس فبنوع العرض. وإنما كان الخط من الكميات بذاتها [...] لأنه يتجزأ بذاته. وأما الموسيقوس والأبيض، فإنهما إنما يتجزءان بنوع العرض، أي من قبل أنه عرض للأبيض والموسيقوس إن كانا في متصل». ص ٥٩٧.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، م.ن. «ومن الكمية التي بالذات ما هي كمية بذاتها وجوهرها، ومنها ما هي كمية لأنها أعراض للكمية التي بذاتها، مثل الكبير والصغير والطويل والقصير والعريض والضيق والعميق وغير العميق والوضع وعدم الوضع. فأما الخفيف والثقيل، فإنهما يعدان في أعراض الكمية على القصد الثاني، وذلك أنها كيفيات طبيعية، ولكنه أدخلها [يقصد أرسطو] هاهنا في أعراض الكمية لكون الثقل والخفة ينقسمان بالقسمة التي ينقسم بها العظم فهو من الكميات على القصد الثاني.

[...] والكبير والصغير إذا أخذا من حيث هما وصفان من أوصاف العظم الذاتية، قيل إنهما انفعالان من انفعالات الكمية وعرض من أعراضها. وإذا اعتبر أحدهما بالإضافة إلى الثاني كانا داخلين في باب المضاف، وذلك أن الإضافة تلحق الكمية وسائر المقولات». ص ٥٩٨.

(٣) ابن سينا، م. ن.، «حين يقال: إنسان طويل وقصير، وفرس طويل وقصير، وبعضها أعراض لا توجد إلا مع وجود الكميات، كالحركة فإنها لا توجد إلا بمقارنة من جسم متحرك لمسافة تكون الحركة فيها فتتقدر بها، ولزمان تكون هي أيضاً فيه فتتقدر به. فيقال، حركة طويلة، أي في مسافة طويلة أو في زمان طويل... فهذه وأمثالها يقال لها كميات وليست بكميات، بل هي أحوال تعرض للكمّ بمقايسة بعضها إلى بعض ...» ص ١٣٠.

يميز ابن سينا بين الكم المتصل والكم المنفصل، ويذكر أنواع كل منهما، لكنه يعتبر «العدد» وحده من الكم المنفصل دون «القول» [1]. لذلك يرفض الشيخ الرئيس أن يكون «القول» كمّا بالذات، سواء كان صوتاً أو مركباً من مقاطع، بل يعتبره من أقسام الكم المشهورة التي لم يتناولها أرسطو بعمق، كما هو الأمر بالنسبة إلى موضوع «الحركة» الذي أشار إليه المعلم الأول ضمن «لواحق المقولات»، دون أن يعمق النظر فيه، بل اكتفى بتصنيف أجناس الحركات، وهي: الكون والفساد، والنمو والاضمحلال، والاستحالة، والنقلة. وأيضاً لمواضع معينة من «المضاف». وينتقد الشيخ الرئيس في هذا الباب ثلاثة مواقف متباينة، وهي:

- الموقف الأول يرى أن القول المسموع من الكم المنفصل بالذات، لأنه يقدر بمقاطعه، سواء كانت ممدودة أو مقصورة. ومن ثمَّ فإن لمقاطعه، أي لأجزائه أزمنة تقدر بها. الشيء الذي يدل على أن القول كم بعدد زمانه.

- أما الموقف الثاني فيرى أن الصوت يعظم ويصغر لا بسبب الزمان، بل بسبب حال القارع والمقروع. وبالتالي، فإن أصحاب هذا الموقف يجعلون الصوت أيضاً من الكم -ليس فقط القول- كما أن عظم الصوت وصغره هو ثقله وخفته، أو جهارته وخفاتته. وهذه الأمور حسب ابن سينا «كيفيات» بالحقيقة وليست «كميات».

- وأخيراً، فإن الموقف الثالث الذي قد يعد - في نظر ابن سينا- أكثر تحصيلاً ونضجاً، هو الذي يعتبر أن القول كم بالذات، مادام يتوافر على جزء، وهو مقطعه، يقدر به. إلا أن أبا علي يرفض أن يكون كل ما له جزء يقدر به، من الكم بالذات، بل هو كم بجهة ما، إما مقدار وإما عدد. ذلك أن القول كثير وليس له مقطع واحد. لذلك، يمكن القول حسب الشيخ

(١) ابن سينا م. ن. «فمن الكمية ما هو متصل، ومنه ما ليس بمتصل. فالجسم الذي من باب الكمية من المتصل. وتجد هذا الجسم بحيث يمكن أن يفرض بين أجزائه حدّاً مشتركاً وهو السطح، فنجد أجزاءه بسطح واحد تلتقي عليه. وقد تجد نظير ذلك للسطح بالخط، وللخط بالنقطة. والزمان أيضاً، فإننا نجد فيه شيئاً متوهماً يتصل به ماضيه ومستقبله، وهو الآن [...] وأما الكم المنفصل، فإنه كالسبعة التي لا يوجد لأجزائها حدّ مشترك، فإنك إذا جزأت السبعة إلى ثلاثة وأربعة، لم تجد بينهما طرفاً مشتركاً...» ص ١١٨.

الرئيس أن «القول» له خاصية الكم من حيث الكثرة التي فيه، وهي العدد. فإذا لم ننظر إلى «القول» من جهة الكثرة التي فيه، ولا من جهة الزمان الذي يساوق هذه الكثرة، ولا أيضاً من جهة المقادير التي تتولد من الصوت، فلا يمكن أن نعتبر «القول» من مقولة الكم [١]. وهذا ما نجده لدى ابن باجة في **تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي**، إذ يشك هو الآخر في كون الألفاظ من أجناس الكمّ التي تقال بالذات، إلى جانب المكان كما سبقت الإشارة إلى ذلك. والسبب هو أن الألفاظ قد يظن أنها تابعة إما للعدد وإما للزمان [٢].

أما ابن رشد فيثبت أن «القول» من الكم المنفصل بالذات، مادام يتوافر على مقطع أو جزء يقدّر به، وهو إما مقطع ممدود وإما مقصور، لكنه من الكم المنفصل، لأنه لا نجد له حدّاً مشتركاً يربط بين أجزائه [٣]. الموقف نفسه يرد لدى أرسطو، إذ يثبت هو الآخر أن «القول» من الكمّ المنفصل بالذات لا بالعرض [٤]. و كذلك الفارابي الذي يرى أن الكمّ المنفصل منه ما هو مؤلف من آحاد، وهو العدد. ومنه ما هو مؤلف من حروف وهو اللفظ. فهذه الأنواع هي كمّ بأنفسها وذواتها [٥].

---

(١) ابن سينا، ن. م، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) تعليق على كتاب المقولات للفارابي، تحقيق: محمد ألوزاد، م. ن. «... وكذلك جميع الأجناس العالية [...] بيّن أنها كمّ، إلا الألفاظ والمكان، فإنه قد يتشكك فيهما. وذلك، أن الألفاظ قد يظن أنها ليست كمّاً بذواتها، وإنما تتوهم فيها الكمية من جهة ما تعد حروفها، أو من جهة ما يقدر زمان النطق بها بزمان النطق بحرف أصغر، فيظن أنها تابعة للعدد والزمان» . ص ١٣.

(٣) ابن رشد، م. ن. «وأما القول فظاهر أيضاً من أمره أنه كمّ، لأنه يقدر بجزء منه وهو أقل ما يمكن أن ينطق به، وذلك إما مقطع ممدود مثل لآ، وإما مقصور مثل ل. وهو أيضاً من المنفصل، إذ ليس يوجد لأجزائه حدّ مشترك يصل بعضها ببعض. وذلك أن المقاطع منفصل بعضها عن بعض». ص ٣٩.

(4) Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. «Que le discours soit, en effet, une quantité, c'est l'évidence, puisqu'on le mesure en syllabes brèves ou longues. Je veux parler ici du discours même qui est mis par la voix <Il est, en outre, une quantité discréte>, car il n'y a pas de limite où ses parties soient en contact: il n'y a pas de limite commune où les syllabes se rencontrent, mais chacune d'elles est distincte en elle-même et par soit». p 21.

(٥) الفارابي، المنطق عند الفارابي، م. ن. ص ٩٧.

نخلص من خلال ما تقدم قوله إلى أن الكمّ ينقسم إلى «كمّ متصل»، و«منفصل»، «ذي الوضع»، و«غير ذي الوضع». وهذه هي الأجناس العليا للكمّ التي تقال بالتقديم والتحقيق، مادامت هي الفصول العظمى للكمّ بما هو كمّ [1]. والسبب الذي دفع ابن رشد وغيره من الفلاسفة المشائين إلى قسمة الكم إلى هذه الأنواع الأربعة، هو تجاوز نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» التي لا تعترف إلا بنوع واحد من الكم، وهو الكم المنفصل وإنكار الكم المتصل، أو بالأحرى عدم التمييز بين الكم المتصل والكم المنفصل، إذ ينظر أصحاب هذه النظرية إليهما على أساس أنهما كم واحد بعينه. إلا أن ابن باجة يرى أن هذا التقسيم الرباعي للكمّ ليس بقسمة الجنس بالفصول، لأن الاتصال والانفصال، أو ذا الوضع وغير ذي الوضع ليست بفصول للكمّ، مادامت لا تعرف ماهية أي نوع من أنواع الكمّ، ولا يقتضيها الكمّ من جهة ما هو كمّ. لذلك يشبه فيلسوف سرقسطة هذه القسمة بتقسيم الحيوان إلى الذكر والأنثى، أو إلى ذي رجل وغير ذي رجل [2]. وقبل الحديث عن الخصائص المميزة للكم،

---

(١) بصدد الحديث عن أنواع الكمّ وشروطها يقول ابن رشد في «جوامع المنطق»، م. ن. «والكمّ منه منفصل، ومنه متصل. فالمنفصل هو الذي هو ذو أجزاء بالفعل، وسواء كانت متماسة أو منفصلة. والمتصل هو الذي ليس له أجزاء بالفعل كالخط الواحد والسطح الواحد. وهو الذي ينقسم بنصفين، ونصفه بنصفين، وهكذا إلى غير نهاية.

والكمّ أيضاً منه ما لأجزائه وضع بعضها عند بعض، ومنه ما ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض. فالذي لأجزائه وضع بعضها عند بعض هو الذي تكون أجزاؤه موجودة معاً، ويكون كل جزء منها في جهة ما، وتكون تلك الجهة محدودة، كأنك قلت فوق وأسفل، ويكون الجزء الذي يلي هذا في المرتبة محدوداً... والذي ليس لأجزائه وضع بعضها عند بعض هو الذي نقصه شرط واحد من تلك الشروط أو أكثر من واحد منها، مثل العدد والزمان والأقاويل. فهذه هي الفصول العظمى للكمّ». الورقة ٢٥.

(٢) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات للفارابي، م. ن. «والكمّ منه متصل ومنه منفصل. وهذه القسمة ليست بقسمة الجنس بالفصول. لأن الاتصال والانفصال ليسا بفصلين للكمّ. إذ كانا لا يعرفان ماهية شيء من أنواعه، ولا يقتضيها الكمّ من جهة ما هو كمّ، كاقتضاء المثلث المتساوي الأضلاع أو الساقين أو اختلافها، و بل هي كتقسيم الحيوان إلى الذكر والأنثى، أو إلى ذي رجل وغير ذي رجل، أو نحو ذلك من التقسيم. وكذلك قسمة الكمّ أيضا إلى ما له وضع وإلى ما ليس له وضع، وإنما هي أيضا على هذا النحو» ص ١٥.

سـواء كان متصـلاً أو منفصـلاً، أو ذا وضـع أو غيـر ذي وضـع، نشـير إلـى حـدّه وأنواعـه وأقسـامه فـي الجدوليـن التالييـن:

الجدول رقم: ١

الكم

حده	ما يمكن أن يقدر جميعه بجزء منه ، أو بما هو مساو لجزء منه			
أنواعه	متصل	منفصل	ذو الوضع	غير ذي الوضع
تعريفه	ما يوجد له حد مشترك يربط بين أجزائه	لا يوجد له حد مشترك يصل بين أجزائه	ما يتألف من أجزاء لها وضع متبادل بعضها ببعض ، لأنها توجد معاً	ليس لأجزائه وضع متبادل لأنها لا توجد معا ، بل لها ترتيب .
أقسامه	الخط، السطح، الجسم، الزمان ، المكان	العدد، القول	الخط، السطح، الجسم، المكان	العدد، القول ، الزمان

الجدول رقم: ٢

الكم المتصل

أنواعه	الخط	السطح	الجسم	الزمان	المكان
الحد المشترك	النقطة	الخط	السطح	الآن	لا يضع ابن رشد له اسماً ويكتفي بالبرهنة على وجوده

بالرغـم مـن هـذه الاختلافـات الموجـودة بيـن الشـراح حـول مقولـة الكـم وأقسـامه وأنواعـه، فإنهـم يـكادون يتفقـون علـى ذكـر بعـض الخصائـص المميـزة للكـمّ، سـواء كان كمّـاً متصـلاً أو منفصـلاً، أو ذا وضـع، أو غيـر ذي وضـع.

٣.٣ خصائص الكمّ

إن أولى الخصائص التي يتميز بها الكم بوجه عام، أنه لا يقبل التضاد. فمثلاً «طول ذو ذراعين أو ثلاثة أذرع»، ليس له ضد. وكذلك، العدد وبقية أنواع الكم الأخرى، فإنها لا تقبل خاصية التضاد. لكن ابن رشد يثير شكاً في هذا الباب، مفاده أنه قد يظن أن «القليل والكثير» من الكم المنفصل، وهما ضدان، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكبير والصغير، فإنهما من الكم المتصل، وهما ضدان. إلا أن أبا الوليد يرفض مثل هذا القول، ويقدم ثلاث قرائن: أولها أن القليل والكثير، والكبير والصغير ليست من الكم أصلاً، بل من المضاف، مادامت ليست كمّاً بذاتها، بل تقال بالقياس إلى شيء آخر. فكل ما يقال بالقياس إلى غيره، فهو يدخل تحت مقولة الإضافة، كما سنبين ذلك في باب المضاف. لذلك، يمكن القول بأن الشيء الواحد قد يقبل «الأكبر والأصغر»، أو «القليل والكثير»، لكن بالإضافة إلى شيء آخر. فهو كبير بالإضافة إلى شيء أصغر منه، وصغير بالإضافة إلى شيء أكبر منه. وثاني القرائن، هو أن «الكبير والصغير» و«القليل والكثير» من الأمور التي لا تعقل بذواتها، بل تعقل بالقياس إلى غيرها. وما كان بهذه الصفة، لا يمكن أن يكون له ضد. فالمتضادان إذن، هما «اللذان يكون الوجود لكل واحد منهما من صاحبه في غاية البعد». أما الذي يقال بالقياس إلى غيره، فليس يوجد له شيء هو منه في غاية البعد، ما دام يقال بالقياس إلى أشياء غير متناهية.

أما الدليل الثالث الذي يقدمه ابن رشد لإثبات أن الكبير والصغير، والكثير والقليل ليس لها أضداد، مؤداه أن الكبير لو كان مضاداً للصغير، لوجد الشيء الواحد بعينه قابلاً للمتضادات معاً. بمعنى أن الشيء الواحد بعينه قد يوصف بأنه كبير وصغير في الآن نفسه فهو كبير بالإضافة إلى شيء أصغر منه، وصغير بالقياس إلى شيء أكبر منه. لذلك، فلو وصف الشيء الواحد بعينه أنه يقبل التضاد في ذاته، لكان الجسم يقبل التضاد، فيوصف بالبياض والسواد في الآن نفسه، وهذا محال [١].

نستنتج من خلال ما سبق ذكره، أن الضدين لا يجتمعان معاً في موضوع واحد. فلو

(١) ابن رشد، ن. م، ص ٤٣-٤٦.

كان الكبير ضد الصغير في ذاتهما لكان الشيء يضاد نفسه، لأن الشيء الواحد قد يوصف بأنه كبير وصغير معاً. وهذا في غاية الاستحالة. لذلك، فإن الأكبر ليس ضد الأصغر، والأكثر ليس ضد الأقل. وحتى إذا زعمنا أن هذه الألفاظ ليست من المضافات، بل من الكميات، فإنها لا تقبل التضاد.

أما فيما يتعلق بالمكان كنوع من أنواع الكم المتصل، فقد يثار بصدده شك، مفاده أن المكان يقبل التضاد. ومن ثمّ، فإن الكم يقبل الضدين. فمثلاً، «المكان الأعلى ضد المكان الأسفل». والذي دفع بأصحاب هذا التصور إلى مثل هذا القول، هو الاعتقاد بأن كلاً منهما، أي المكان الأعلى والمكان الأسفل يوجد في غاية البعد عن الآخر. فالمكان الأعلى الذي هو مقعر الفلك مضاد للمكان الأسفل الذي هو وسط العالم، أي مكان الأرض الذي هو مقعر الماء ومقعر بعض الهواء. فهؤلاء أخذوا حدّ المتضادات من الرسم أو الاسم الذي يحدّد المتضادين بأنهما «الشيئان اللذان في غاية البعد أحدهما عن الآخر، ويجمعهما جنس واحد». فقالوا في حدّ المتضادين بأنهما اللذان البعد بينهما في الوجود غاية البعد، وهما في جنس واحد، إلا أنهم يقصدون هنا البعد في الوجود لا البعد في المسافة.

لكن ابن رشد يقترح حلًا متميزاً لهذا الشك، مؤداه أن التضاد الذي لحق المكان الأعلى بالمكان الأسفل، إنما لحقه بما هو «أين»، لا بما هو كمّ، ولا أيضاً بما هو مضاف، أي يقال فوق وأسفل بالقياس إلى غيره، بل إن الأعلى والأسفل شيء عرض للمضاف، كما عرض للكم. وبالتالي، فإن المضاف لا يلحقه التضاد البتة [1].

أما الخاصية الثانية التي يتميز بها الكم، هو أنه لا يقبل الأقل والأكثر. فليس هذا الكم المشار إليه ذو ذراعين أكثر من هذا الكم الآخر الذي هو أيضاً ذو ذراعين. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العدد، فليست الثلاثة أكثر من ثلاثة أخرى، ولا زمان أكثر من زمان آخر له المدة

---

(١) ابن رشد، ن. م، «... ويشبه أن يكون التضاد ها هنا إنما لحق الكم بما هو أين لا بما هو كم، ولا أيضاً بما هو مضاف، أعني فوق وأسفل، بل ذلك شيء عرض للمضاف كما عرض للكم. ولذلك ليس ينبغي من هذا أن يعتقد أنه يلحق المضاف تضاد». ص ٤٧-٤٨.

الزمنية نفسها. وأيضاً بالنسبة إلى بقية أنواع الكم الأخرى. لذلك يمكن القول بأن جميع أنواع الكمّ التي تقال بالحقيقة لا أحد منها يقبل الأكثر والأقل.

إن هاتين الخاصيتين: «الكم لا يقبل التضاد، ولا الأكثر والأقل» ليستا مميزتين للكم فقط، بل يشترك معه فيهما «الجوهر»، فهو الآخر لا يقبل الضد، ولا الأكثر والأقل. لكن الخاصية المميزة للكم، والتي ينفرد بها دون غيره من أجناس المقولات الأخرى هي «التساوي و اللاتساوي». أما الكيف فلا يقال له مساوٍ وغير مساوٍ، بل يقال له «شبيه وغير شبيه». مثال ذلك، إن هذا «البياض شبيه بهذا البياض، أو غير شبيه»، ولا نقول إنه مساو أو غير مساو لما هو كيف إلا بالعرض (١). وهذا ما يشير إليه «دونيس أوبرين» في معرض حديثه عن خصائص الكمّ (٢).

إن ما يميز ابن سينا عن غيره من فلاسفة الإسلام (الفارابي، وابن باجة، وابن رشد) حول الحديث عن خصائص الكمّ هو أنه يخصص قولاً مفصلاً للرد على موقف القدماء الذين يختزلون خصائص الكمّ في خاصيتين أساسيتين، هما: «الكمّ يقبل التقدير»، أي التساوي واللاتساوي، و«لا يقبل التضاد»، أي الأكثر والأقل معاً. إلا أن الشيخ الرئيس يحدد

---

(١) ابن رشد، ن. م، «والشيء الذي هو أخص الخواص للكمّ هو المساوي وغير المساوي. فإن ما عدا الكمّ لا يوصف بهذا. مثال ذلك: إن الكيف لا يقال فيه مساوٍ ولا غير مساوٍ، بل يقال شبيه وغير شبيه، و لا نقول إنه مساوٍ أو غير مساوٍ إلا بالعرض». ص ٤٨-٤٩.

- انظر كذلك، أرسطو، الأرجانون، المقولات، ت. Tricot. «لكن من خواص الكمّ هو التساوي واللاتساوي. فكل كمّ من الكميات التي تحدثنا عنها يمكن أن يقال عنه إنه متساوٍ أو غير متساوٍ: نقول لجسم مثلاً، أنه متساو أو غير متساوٍ لجسم آخر، ولعدد إنه متساوٍ أو غير متساوٍ، ولزمان متساوٍ أو غير متساوٍ. الأمر نفسه بالنسبة إلى جميع الكميات التي سبقت الإشارة إليها. وإن كل واحدة منها تقبل التساوي واللاتساوي. وبالمقابل، فإن الألفاظ الأخرى ليست كميات، فإنها لا تقبل التساوي و اللاتساوي: الحال مثلاً، لا يقبل التساوي و اللاتساوي، بل يقال له شبيه (وغير شبيه). فالأبيض لا يقال عنه مساوٍ أو غير مساو، بل شبيه و(غير شبيه)». ص ٢٨- ٢٩.

(2) O'brien D., Aristote: Quantité et contrariété, Op. Cit.. « <La quantité n'admet pas le contraire. Elle n'admet pas non plus le plus et le moins>. Par contre, < pour prendre le côté positif, elle admet l'égal et l'inégal…être dit égal ou inégal…est tout spécialement un caractère particulier de la quantité». p 165.

للكمية ثلاث خصائص تميزها عن غيرها من أجناس المقولات الأخرى، وهي: أنها «لذاتها لها جزء»، وأنها تقبل «التقدير لذاتها»، وأخيراً أنها تقبل «المساواة و اللامساواة» لذاتها [1].

٤ - مقولة الإضافة

ما يثير انتباهنا بصدد القول في مقولة «الإضافة» هو وضعها المضطرب ضمن لائحة المقولات، فنجدها تارة قبل مقولة الكيف وتارة أخرى بعدها. ففي ديباجة نص المقولات نجد لائحة المقولات تبدأ بالجوهر، والكم، والكيف، والإضافة...إلخ. لكن في ثنايا النص تناول أرسطو المضافات في الفصل السابع قبل الكيف. أما في مقالة الدال من كتاب ما بعد الطبيعة فقد تم فحص مقولة الإضافة في الفصل الخامس عشر بعد مقولة الكيف [2]. لذلك فإن أول تساؤل يتبادر إلى ذهننا قبل الحديث عن حدّ «الإضافة» وأنواعها وخصائصها وعلاقتها بأجناس المقولات الأخرى، هو: لماذا يقدم أرسطو في كتاب المقولات الحديث عن المضافات بعد الانتهاء مباشرة من مقولة «الكمّ»، وقبل مقولة «الكيف»؟

إن السبب الرئيسي الذي دفع بأرسطو إلى مثل هذا التصنيف هو أنه سبق أن أشار إلى مقولة «الإضافة» في سياق حديثه عن مقولة «الكمّ»، ولاسيما الكمّ الذي يقال بالعرض لا بالذات، مثل القليل والكثير اللذين قد يظن أنهما من الكمّ المنفصل، والكبير والصغير من الكمّ المتصل. فمثل هذه الأنواع ليست من الكمّ أصلاً، بل تدخل ضمن مقولة الإضافة، مادام كل واحد منهما يقال بالقياس إلى غيره. فالقليل قليل بالقياس إلى الكثير، والكثير كثير بالقياس إلى القليل. وكذلك الأمر بالنسبة للصغير والكبير، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في سياق الحديث عن مقولة الكم. لذلك فضل المعلم الأول أن يقدم موقفه من المضافات قبل

---

(١) ابن سينا، م. ن. «فالكمية قد ذكر لها ثلاث خواص حقيقية ، وهي: أنها لذاتها لها جزء، ولذاتها تحتمل التقدير، ولذاتها تقبل المساواة واللامساواة. وذكر لها خاصيتان إضافيتان: أنها لا تقبل في ذاتها مضادة، وأنها لا تقبل في ذاتها الأشد والأضعف». ص ١٤٣.

(2) Voir, Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. Chap IV, P 5 – 6. et chap VII, p 29.
- Aristote, la Métaphysique, tra. Jules Barthélemy – Saint-Hilaire, revue et annotée Paul Mathias, agora, 1991, chap XV, p 194 – 196.

الكيفيات حتى يدرك القارئ أو الدارس دلالات المضافات. وهو النهج نفسه الذي اتخذه أرسطو في معرض حديثه عن مقولة «الكمّ» مباشرة بعد أن انتهى كلامه عن «الجوهر»، مادام قد أشار أيضاً إلى الكميات ضمن مقولة الجوهر. ونشير إلى أن ابن رشد يتبع الترتيب الأرسطي نفسه للمقولات، ولاسيما في **تلخيص كتاب المقولات**. أما في **تلخيص ما بعد الطبيعة** و**تفسير ما بعد الطبيعة**، فإنه يقدم القول في الكيف مباشرة بعد الكمّ خلافاً للفارابي الذي يجعل القول في المضاف بعد القول في الكمية والكيفية، إذ يرى أن الكمّ والكيف عرضان بالذات لا يحتاجان في إثبات ماهيتهما إلا إلى الجوهر الحامل لهما فقط. بينما المضاف فيحتاج في إثبات إنيته إلى أكثر من جوهر واحد. فهو يكون بين جوهر وآخر، أو بين جوهر وعرض، أو بين عرض وعرض. فكل ما كانت حاجته في إثبات ذاته إلى أشياء أقل، فهو في إنيته أقدم وأحق باسم الإنية من الذي حاجته أكثر من شيء واحد [1].

إن ما يثير انتباهنا أيضاً بصدد الحديث عن مقولة «الإضافة»، هو أن أرسطو يسمي المضافات بصيغة الجمع لا المفرد، لأن الشيء الواحد المفرد لا يمكن أن يكون مضافاً بذاته وفي ذاته، بل في نسبته إلى شيء آخر غيره. فالمضافات إذن تقال اثنين باثنين. فمثلاً اليمين يمين بالقياس إلى اليسار، إذ لا يمكن الحديث عن جهة اليمين بذاتها وفي ذاتها، الأمر نفسه بالنسبة إلى جهة اليسار. خلافاً للجوهر الذي يقال بذاته وفي ذاته جوهراً دون نسبته إلى شيء آخر، مثل الإنسان كجوهر، فالإنسان لا يقال بنسبته إلى شيء، بل توجد ماهيته في ذاته، مما يجعل الإضافة على طرفي نقيض مع مقولة الجوهر.

٤. ١ حدّ الإضافة

يقدم ابن رشد حدّاً لمقولة «الإضافة» مفاده، أن «المضافات هي الأشياء التي تقال ماهياتها وذواتها بالقياس إلى غيرها، إما بذاتها، أو بأي حرف من حروف النسبة، مثل «إلى» وما أشبه ذلك». فمثلاً الأكبر والأصغر من المضافات، مادامت ماهية كل واحد منهما تقال بالقياس إلى الآخر. فالأكبر أكبر للأصغر، والأصغر أصغر للأكبر. الأمر نفسه بالنسبة

(١) الفارابي، رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط.١، بيروت، ١٩٨٧، ص ٨٨.

إلى الضعف والنصف. فالضعف ضعف للنصف، والنصف نصف للضعف [١]. وهذا هو التعريف نفسه الذي يقدمه أرسطو [٢].

ما يمكن ملاحظته من خلال هذا التعريف هو أن للإضافة معنيين: الأول مفاده أن الإضافة تدل على الأشياء التي تقال ماهياتها بالقياس إلى غيرها. مثل العبد والسيد، الأكبر والأصغر، الضعف والنصف...إلخ. فكل واحد من هذه تقال ماهيته بالقياس إلى صاحبه، بمعنى أن الإضافة هي نسبة بين شيئين، إذا وصف بها كل واحد منهما تصورت ذاته بالقياس إلى الثاني. أما المعنى الثاني، هو أن الإضافة تقال أيضاً على الأمور التي لها نسبة بعضها إلى بعض بحرف من حروف النسبة. مثل: القوة لذي القوة، العلم للعالم... وهذا ما يشير إليه ابن سينا في معرض حديثه عن حدّ الإضافة، إذ يميز هو الآخر بين معنيين للإضافة: الإضافة التي تقال بإطلاق، وهي الأمور التي تقال ماهياتها بالقياس إلى غيرها، مثل الأشياء التي تدل أسماؤها على كمال معناها من حيث هي مضافة، مثل الأبوة بالقياس إلى البنوة. والإضافة التي تقال بنحو من أنحاء النسبة، مثل القوة من حيث هي لذي القوة، والعلم من حيث هو للعالم. أما حينما تقال هذه الأمور، أي القوة، ذو القوة، والعلم، والعالم في ذاتها دون نسبتها إلى شيء آخر، فتدخل ضمن مقولة الكيفية [٣]. لكن الفارابي يعتبر أن مثل هذا التعريف

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ٥٢.

(٢) أرسطو، المقولات ضمن منطق أرسطو، ج. ١، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٠، «ويقال في الأشياء إنها من المضاف متى كانت ماهياتها إنما تقال بالقياس إلى غيرها، أو على نحو آخر من أنحاء النسبة إلى غيرها. أي نحو كان». ص ٤٨.

- Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit., « On appelle relatives ces choses dont lĕtre consiste en ce qu'elles sont dites dépendre d'autres choses, ou se rapporter de quelque autre façon à une autre choses». p 29.

- voir aussi, Aristote, les attributions, tra. Et annot. Yvan Pelletier, Op. Cit., p 37.

(٣) ابن سينا، الشفاء، المنطق، المقولات، تحقيق: قنواتي، الأهواني، الخضيري، سعيد زايد، منشورات آية الله العظمى، ايران، ١٤٠٥ هـ، «... فالأمور التي هي من المضاف، فهي الأمور التي ماهيتها مقولة بالقياس إلى غيرها على الإطلاق، أو بنحو آخر من أنحاء النسبة. والتي على الإطلاق، فهي مثل الأمور التي أسماؤها تدل على كمال المعنى الذي لها، من حيث هي مضافة، مثل الأخ. =

للإضافة هو مجرد رسم غير كاف في حدّ المضافين، بدليل أن كل واحد من المضافين تقال ماهيته أيضاً بالقياس إلى غيره من حيث هو تحت جنس آخر من أجناس المقولات. لذلك يقترح أبو نصر تعريفاً أعم للمضافين مؤداه، أن المضافين هما اللذان ماهية كل واحد منهما من حيث له نوع من أنواع الإضافة تقال بالقياس إلى الآخر. الأمر الذي يجعلنا نعتبر هذا الحدّ تاماً، ومن ثم، فهو يشمل كل ما يمكن أن يسمى من المضافات، أي تلك الأشياء التي تكون ماهياتها ووجودها لها نوع من أنواع الإضافة [1]. لكن الفارابي لا يأخذ في الاعتبار المعنى الحقيقي الذي يقدمه أرسطو للإضافة، والذي مفاده أن المضافين هما الشيئان اللذان ماهية كل واحد منهما، إنما تقال بالقياس إلى صاحبه، من حيث الوجود لتلك الماهية، مع التمييز بين معنى القول إن الوجود للمضافات هو أنها مضافة، وبين القول إن ماهيات المضافات تقال بالقياس إلى غيرها [2]. ذلك أن أرسطو استدرك النقص الموجود في الحدّ الأول الذي قدمه للمضافات، واعتبره غير كاف، مادام يثير عدة شكوك منها، أن الجواهر قد تدخل في باب المضافات، الأمر الذي جعله يقدم حدّاً حقيقياً وتاماً لمقولة الإضافة مؤداه أن المضافات تطلق فقط على الطرفين اللذين تتقدم وجودهما نسبة ما. فالعبد لا يتحدد وجوده

= وأما التي بنحو آخر من أنحاء النسبة، فهي التي تعلق بها النسبة، فتصير لذلك مضافة، مثل القوة، من حيث هي لذي القوة، والعلم، من حيث هو للعالم، فإن كل ذلك في ذاته كيفية». ص ١٤٤.

(١) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، «وقد يلحق المضافين أن تكون ماهية كل واحد منهما تقال بالقياس إلى الآخر، بأن يستعمل فيه بعض حروف النسب، لكن ليس يكتفي في تحديدهما أن يقتصر على هذا الرسم، وذلك أن لكل واحد منهما أيضاً ماهية من حيث هو تحت جنس آخر. فقد يمكن أن تكون ماهية كل واحد منهما التي له من حيث هو تحت جنس آخر تقال له بالقياس إلى ماهية قرينه، فلا يكونان من حيث أخذاً بماهياتهما تلك من المضاف. فلذلك ينبغي أن يقال فيهما إن المضافين هما اللذان ماهية كل واحد منهما من حيث له نوع من أنواع الإضافة، تقال بالقياس إلى الآخر. فحينئذ يكون كما قال أرسطوطاليس في تحديد الأشياء التي من المضاف على الكفاية». ص ١٠٤.

(٢) أرسطو، المقولات ضمن منطق أرسطو، م..ن.، «فأما التحديد المتقدم، فإنه يلحق كل ما كان من المضاف. إلا أنه ليس معنى القول إن الوجود لها هو أنها مضافة، هو معنى القول إن ماهياتها تقال بالقياس إلى غيرها». ص ٥٣.

ولا تعرف ماهيته إلا في نسبته إلى السيد، أو العكس. فالإضافة إذن تتحدد في نظر أرسطو ليس في السيد أو العبد، بل في النسبة التي بينهما. لذلك، يمكن أن نشير إلى الإضافة فيما يلي: أ ج ب، فلا يكون أ و ب من المضافات إلا بوجود ج التي تحدد النسبة بينهما. ويلاحظ من خلال هذا الحدّ الأخير، أن أرسطو يميز بين مسألة «وجود» و«ماهية» المضافات حتى لا تدخل «الجواهر» تحت جنس المضافات [١]. فالمضافات إذن، هي الأشياء التي تقال ماهياتها ووجودها بنسبتها إلى شيء آخر. وهذا ما يثبته ابن رشد نفسه في سياق حديثه عن الحدّ التام للإضافة، إذ يرى أن المضافين هما الشيئان اللذان ماهية كل واحد منهما تقال بالقياس إلى صاحبه، من حيث الوجود لتلك الماهية. بمعنى أن المضاف ليس الذي يقال بالقياس إلى غيره، بل المضاف هو ما يوجد بالقياس إلى غيره، مميزاً إياه عن الحدّ الأول الذي يشمل المضافات التي تقال بالعرض لحل الشبهة المتعلقة بنسبة «الجواهر»خصوصاً الجواهر الثواني إلى «المضافات» [٢]. لذلك، يميز ابن رشد بين نوعين من الإضافة: الإضافة الحقيقية أو الذاتية، وهي نسبة بين شيئين تقال ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الثاني، مثل الأبوة والبنوة. والإضافة العرضية التي توجد في لواحق المقولات، ولاسيما في المتقابلات، خصوصاً تقابل المضافين [٣]. والسبب في إثارة هذا الشك في نظر يحيى بن عدي هو أن أرسطو لما حدّ المضافات بأنها «التي تقال بالقياس إلى غيرها» فإن لفظة «تقال» مشتقة من القول، والقول يقال باشتراك. لذلك لو قيل بدل «تقال» «تحدّ» لارتفع الشك، لأن المضافين بالحقيقة يحدّ كل واحد منهما بالآخر [٤]. وهذا ما يوضحه أكثر ابن باجة في **تعليقه على كتاب**

---

(1) Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. «Mais si la définition n'est pas suffisante et qu'on doive appeler relatifs seulement les termes dont l'être ne consiste en rien d'autre que d'être affecté d'une certaine relation». p 39.

- Voir, Aristote, les attributions, tra. Et annot. Yvan Pelletier, Op. Cit.. p 41.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.ن.، ص٦٥-٦٦.

(٣) يعرف ابن رشد الإضافة الحقيقية أو الذاتية في تلخيص ما بعد الطبيعة بقوله: «التي وجودها في النسبة، أي النسبة المأخوذة في الإضافة هي نسبة بين شيئين تقال ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الثاني، مثل الأبوة والبنوة». تح، عثمان أمين، ص ١٤.

(٤) مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، م. ن. ص ١٨٤.

المقولات لأبي نصر الفارابي، وذلك بإعطاء أمثلة توضيحية لمقولة الإضافة التي يعتبرها أمراً واحداً يوجد بين شيئين، ويؤخذ بجهتين مختلفتين، لأن كل واحد منها يقال بالقياس إلى الآخر. فمثلا «الولادة» بين زيد وعمرو، فإنها أمر واحد، يؤخذ بجهتين مختلفتين، أي من جهة زيد ومن جهة عمر. فإذا أخذ من جهة زيد، وقلنا إن زيداً ولَد عمرواً، فيسمى توليداً، ويسمى هو مولِّداً. أما إذا أخذ من جهة عمرو، فيسمى تولّدا، ويسمى هو مولداً. الأمر نفسه بالنسبة إلى الأبوة والبنوة. فكل منهما يقال بالقياس إلى الآخر. فإن زيداً أب لعمرو، وعمرو ابن لزيد.

نخلص إذن إلى القول بأن الإضافة لا توجد إلا بوجود المضافين، فإذا ارتفعا معاً، أو ارتفع أحدهما، ارتفعت الإضافة. لكن وجود الإضافة في المضافين ليس كوجود البياض في الجسم، لأن وجودها في المضافين يكون بالذات، أما وجود البياض في الجسم فيكون بالعرض. إلا أن ابن باجة يشير إلى تمييز بين المضافين اللذين يختلفان من حيث الاسم، مثل الأب والابن، فهما مختلفان بالنوع. وبالتالي، فإن مأخذ جهة الإضافة لكل واحد منهما مختلف للآخر. أما المضافان اللذان يشتركان في الاسم، فهما يختلفان بالأشخاص، مادام مأخذهما من جهة الإضافة واحداً، مثل الأخ والأخ [1].

إذا كانت المضافات تقال بنسبة بعضها إلى بعض من حيث الوجود والماهية، أو بأي حرف من حروف النسبة، فإننا نتساءل: هل كل نسبة إضافة؟ متى تحمل النسبة معنى الإضافة؟

بالرغم من اعتراف ابن رشد بحضور مفهوم النسبة في مقولتي المتى والأين وفي سائر المقولات الأخرى، إلا أنه لا يعتبر كل نسبة إضافة، مادامت النسبة في هذه المقولات تقال من طرف واحد ولا تنعكس، بمعنى أن ماهية أحد الطرفين تقال بالقياس إلى الآخر فقط، وليس العكس، أي ليست هناك علاقة تكافؤ بينهما. فمثلاً الأين هي علاقة نسبة الجسم إلى

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، تحقيق: محمد ألوزاد، م. ن. ص ٢٠- ٢٣.

المكان وليس العكس، مادام المكان يؤخذ في حدّه الجسم ضرورة، وليس من الضروري أن يؤخذ في حدّ الجسم المكان [1].

نخلص إذن، إلى القول بأن النسبة أعم من الإضافة، ولاسيما في صناعة المنطق، لأن الإضافة نسبة ما، أما النسبة فليس من الضروري أن تكون إضافة [2]. وهذا ما نجده أيضاً لدى ابن سينا، إذ يرى أنه ليست كل نسبة إضافة، مادام أن هناك نسبة لا توجد بين المضافين معاً من حيث هي نسبة، بل قد توجد نسبة لمضاف دون الآخر، وبالتالي، فهي نسبة غير إضافية. لذلك يمكن القول بأن النسبة تكون لطرف واحد من طرفي المضافين، والإضافة تكون نسبة للطرفين معاً [3].

إن ما يمكن أن نسجله بصدد الحديث عن مقولة الإضافة، أن هناك تداخلاً عميقاً بين

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، م. ن. «وأما النسبة المأخوذة في الأين والمتى وسائر المقولات، فإنما تقال النسبة بينهما من طرف واحد، ماهية أحدهما إلى الثاني فقط، ومثال ذلك، أن الأين كما قيل هو نسبة الجسم إلى المكان، فالمكان مأخوذ في حدّه الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حدّ الجسم أن يؤخذ في حدّه المكان، وهو من المضاف. فإن أخذ من حيث هو متمكن لحقته الإضافة، وصارت هذه المقولة بجهة ما داخلة تحت مقولة الإضافة، وكذلك سائر مقولات النسب». ص ١٥.

(٢) يشير الفارابي في كتاب الحروف إلى مفهوم «النسبة» في علمي الهندسة والعدد. فالنسبة التي تستعمل في الأعظام (المقادير) هي «إضافة في القدر بين عظمين من جنس واحد». بمعنى أن تكون النسبة إضافة بين سطحين أو خطين أو حجمين، لا أن تكون النسبة بين سطح وخط، أو بين حجم وسطح... والمقصود في المقدار المساواة والزيادة والنقصان. أما النسبة التي يستعملها أصحاب علم العدد كنوع من الإضافة، فإنهم يقولون: «إن النسبة في العدد هو أن يكون العدد جزءا أو أجزاء من عدد آخر». إلا أن مفهوم النسبة في صناعة الهندسة هي بمثابة جنس للنسبة في علم العدد، لأن النسبة التي يحدّها أصحاب العدد تكون منطقية فقط، بينما النسبة التي يحدّها أصحاب الهندسة فقد تكون منطقية أو غير منطقية. م. ن. ص ٨٢.

(٣) ابن سينا، الشفاء، المقولات، منشورات آية الله العظمى، إيران، ١٤٠٥هـ «فكل نسبة لا توجد من الطرفين جميعاً من حيث هي نسبة، فهي نسبة غير إضافية. وكل نسبة يؤخذ الطرفان فيها من حيث النسبة، فهي الإضافة. والأمور التي تؤخذ منسوبة بلا زيادة فهي منسوبة فقط، وإن أخذت منسوبة على هذا الشرط فهي مضافة. فذوات الأمور قد تكون منسوبة، وإن أخذت مع النسبة، من حيث هي نسبة، صارت مضافة». ص ١٤٦.

هذه المقولة وأجناس المقولات الأخرى، فهي توجد في الجوهر والكم والكيف والوضع والمتى والأين وفي أن يفعل وأن ينفعل. كما أنها تلحق سائر لواحق المقولات خصوصاً التقابل والتضاد والعدم والملكة [1]. وهذا ما نجده وارداً لدى ابن سينا دون أن يشير إلى وجود الإضافة في لواحق المقولات [2]. بالرغم من أن الملكة والحال من الكيفيات التي تقال ماهياتها ووجودها بالقياس إلى شيء آخر مادامت الملكة ملكة لشيء ما. فمثلاً العلم كملكة هو علم لمعلوم، والحس حس لمحسوس. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الشبيه، فهو شبيه لشيء. كما أن الاضطجاع والقيام والجلوس هي من «الوضع»، والوضع من المضاف بجهة ما. ذلك أن الاضطجاع هو اضطجاع لشيء، وكذلك القيام والجلوس. وبالجملة، فإن الوضع وضع لشيء [3]، فإن مثل هذه الأمور لا تدخل تحت مقولة الإضافة إلا إذا أخذت بإطلاق، أي كأجناس. أما إذا أخذت بمعنى خاص، فلا تدخل ضمن «المضافات». فالعلم مثلاً إذا أخذ بمعنى خاص، أي كنوع، فهو يندرج ضمن مقولة «الكيف» وليس مقولة «الإضافة». فمثلاً، لا يمكن أن نقول إنّ «النحو» نحو لشيء ما. لكن يمكن القول في العلم بأنه علم لشيء ما. فهو إذن من المضاف. الأمر نفسه بالنسبة «إلى الوضع». فإن «الوضع»

---

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، م. ن. «وأما الإضافة فإنها تلحق جميع المقولات العشر، وذلك أنها توجد في الجوهر، كالأبوة والبنوة، وفي الكم كالضعف والنصف والمساوي، وفي الكيف كالشبيه والعلم والمعلوم، وفي الأين كالمتمكن والمكان، وفي المتى كالمتقدم والمتأخر، وفي الوضع كاليمين واليسار، وفي أن يفعل أو ينفعل كالفاعل والمفعول... وقد تلحق الإضافة سائر لواحق المقولات، مثل التقابل والتضاد والعدم والملكة». ص ١٤- ١٥.

(٢) ابن سينا، م.ن.، « ... فإن المضاف قد يكون في الجوهر كالأب والابن، وقد يكون في الكم كالكبير والصغير، وقد يكون في الكيف كالأسخن والأبرد، وكالملكة وذي الملكة، وقد يكون في المضاف نفسه كالأكبر إلى ما هو أقل كبراً [...] وقد يكون في الأين كالأعلى والأسفل، وقد يكون في متى كالأقدم والحدث...» ص ١٤٨.

(٣) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن.، «والملكة والحال، والحس والعلم من المضاف، فإن جميع هذه ماهياتها تقال بالقياس إلى شيء آخر. وذلك أن الملكة هي ملكة لشيء، والعلم لمعلوم، والحس لمحسوس [...] وكذلك الشبيه، فإنه إنما هو شبيه لشيء. والاضطجاع والقيام والجلوس هي من الوضع، والوضع من المضاف بجهة ما...» ص ٥٢-٥٣.

بإطلاق يدخل ضمن «الإضافة»، أما «الوضع» بمعنى خاص، فيدخل تحت مقولة أخرى. لكن يحيى بن عدي يرفض أن يدخل «الحال» و«الملكة» ضمن مقولة الإضافة، بل هما كيفيتان لما توجدان فيه، وهو ذو الملكة والحال. ودخولهما تحت المضاف من حيث أنهما يقالان بنسبتهما إلى طول الزمان وقصره، وعسر الزوال وسهولته. فالملكة تقال بنسبتها إلى طول الزمان، والحال بنسبته إلى قصر الزمان، كما سنوضح ذلك لاحقاً في معرض الحديث عن مقولة «الكيف» [1].

سبق أن أشرنا إلى أن مقولة الإضافة تلحق جميع المقولات العشر بما في ذلك مقولة الجوهر، إلا أن الإشكال الذي يفرض نفسه في هذا الباب هو: هل الجوهر تقال ماهيته بالقياس إلى غيره؟ وما المقصود بالجوهر هنا: هل الجوهر المقول بتقديم وتحقيق، أي أشخاص الجواهر التي «لا تقال على موضوع، ولا توجد في موضوع»، أم الجواهر الثواني، أي تلك الجواهر التي «تقال على موضوع، وليست هي في موضوع»؟

سوف نرجئ النظر في هذا الإشكال، مادمنا سنتطرق له بإسهاب في معرض الحديث عن علاقة الجوهر بالمضاف. ومهما يكن من أمر هذا التداخل العميق بين مقولة «الإضافة» وبقية أجناس المقولات العشر، فإننا نتساءل أولاً عن أنواع المضافات.

٢.٤ أنواع المضافات

يصنف ابن رشد المضاف في مقالة «الدال» من تفسير ما بعد الطبيعة إلى ثلاثة أنواع، وهي:

١ - المضاف المحدود، وهو المتعلق بالعدد، مثل الضعف والنصف، فالضعف ضعف للنصف، أو كل عدد ضرب في عدد آخر، بقدر ما في كل واحد منهما من الآحاد. مثل قولنا اثنين، ثلاثة، أربعة، خمسة، لأن هذه الأعداد هي كلها تضعيف الواحد تضعيفاً محدوداً. خلافاً للمضاف غير المحدود الذي هو إضافة العدد الأعلى إلى العدد الذي يعلوه، مثل إضافة القليل إلى الكثير.

(١) يحيى بن عدي، مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، م. ن. ص ١٧١.

٢ - المضاف الذي في القوة الفاعلة والمنفعلة، مثل إضافة المسخّن إلى المسخَّن، والقاطع إلى المقطوع، والفاعل إلى المفعول.

٣ - المضاف الذي هو نسبة المقدّر إلى القدر، والمعلوم إلى العلم، والمحسوس إلى الحس.كما تقال المضافات أيضاً على المساوي في الكمّ، والشبيه في الكيف، والهوهو في الجوهر. فكل هذه الأنواع تقال على نوع واحد بإضافتها إلى شيء واحد، إما إلى الجوهر، وإما إلى الكيف، وإما إلى الكمّ [1]. لأن هذه الأجناس الثلاثة من المضاف تشترك في كون النسبة فيها متفقة من الطرفين، فالمثيلان كل واحد منهما يماثل الآخر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المتساويين والمتشابهين.

إذا تأملنا هذه الأنواع المختلفة للمضافات، فإننا نستنتج بأن مقولة الإضافة تدخل ضمن بقية أجناس المقولات الأخرى. فالواحد الذي هو مبدأ العدد داخل في باب المضاف الذي بالعدد، ولكن بجهات مختلفة، منها ما إضافته محدودة أو غير محدودة، ومنها بإضافة متقابلة، ومنها ما هي مشتركة في شيء واحد، ومنها ما هي في انفعالات العدد، ومنها ما هي في جوهر العدد نفسه. أما المضافات التي تدخل في جنس الفعل والانفعال فهي التي تكون في الأمور المتحركة، ما دامت لها أعراض وانفعالات. ومن المضافات ما تكون مضافة إلى المتى أو الزمان المحدود، مثل الأشياء الفاعلة والمفعولة. فهناك ما يفعل في زمان ما، ولا يفعل في زمان آخر، مثل الأب والابن فهما من جنس المضافات الفاعلة والمفعولة التي لا يوجد لها الفعل والانفعال إلا في زمان محدود. فالرجل لا يولد في أي سن اتفق، بل التوليد إنما يكون في أزمنة محدودة من العمر، وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر أنواع الحيوان.

أما «أمونيوس» ففي تعليقه على كتاب المقولات لأرسطو، يصنف المضافات إلى أصناف متعددة حسب طبيعة النسبة الموجودة بين المضافين، إلى ما يلي:

مضافات تشترك في الاسم نفسه، مثل الشبيه.

مضافات ليس لها الاسم نفسه، مثل العبد والسيد.

(١) بخصوص أنواع المضاف، أنظر مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد، م. ن.، ص ٦١٢- ٦١٨.

مضافات تكون بينها نسبة، مثل الضعف والنصف.

مضافات تكون بينها علاقة آمر بمأمور، مثل السيد والعبد.

مضافات تكون بينها علاقة الحاكم بالمحكوم، مثل الحس والمحسوس، العلم والمعلوم.

مضافات تكون بينها علاقة المالك والمملوك، مثل العالم والعلم.

مضافات تكون بينها علاقة سببية، مثل الأب والابن.

مضافات تكون بينها علاقة الفعل والانفعال، مثل الضارب والمضروب.

مضافات تكون بينها علاقة مكانية، مثل اليمين واليسار [1].

يتبين لنا من خلال هذا التصنيف أن مقولة الإضافة تلحق جميع المقولات العشر، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. فهي توجد في الجوهر، كالأبوة والبنوة. وفي الكمّ، كالضعف والنصف. وفي الكيف، كالعلم والمعلوم. وفي الأين، كالمتمكن والمكان. وفي المتى، كالمتقدم والمتأخر. وفي الوضع، كاليمين واليسار. وفي أن يفعل وأن ينفعل، كالفاعل والمفعول. إلا أن الفرق بين النسبة التي تتقوم بها سائر المقولات الأخرى والنسبة التي تتقوم بها مقولة الإضافة، هو أن النسبة المأخوذة في الإضافة هي نسبة بين شيئين، إذ تقال ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، مثل الأبوة والبنوة، أو الضعف والنصف. أما النسبة المأخوذة في سائر المقولات الأخرى، إنما تقال من طرف واحد فقط. فمثلاً، مقولة الأين هي نسبة الجسم إلى المكان لا نسبة المكان إلى الجسم، مادام المكان يؤخذ في حدّه الجسم ضرورة، وليس من ضرورة حدّ الجسم أن يؤخذ في حدّه المكان. فالمكان إذن ليس من المضاف.

وبالجملة، فإن مقولة الإضافة قد تكون لاحقة للأشياء المضافة بذاتها ودون توسط شيء آخر، كالأبوة والبنوة واليمين واليسار. وإما قد تكون لاحقة للشيء بتوسط مقولة أخرى، مثل الفاعل والمفعول اللذين لحقتهما الإضافة بتوسط مقولتي أن يفعل، أن ينفعل [2].

---

(1) Ammonios, prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 127- 128.

(٢) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. ص ١٥.

نخلص إذن، من خلال ما تقدم قوله إلى أن المضافات أنواع متعددة. فمن المضافين ما يكون اسماهما متباينين، مثل «الابن والأب»، ومنهما ما اسمهما مشتقان، مثل «المالك والمملوك»، ومنهما ما اسم أحدهما مشتق من اسم الآخر، مثل «العلم والمعلوم»، ومنهما ما اسمهما شيء واحد، مثل «الصديق والصديق»، و«الشريك والشريك». وإذا كان الأمر كذلك، فما هي خصائص المضافات التي تقال بالذات لا بالعرض؟

٣. ٤ خصائص المضافات

إن أولى الخصائص التي تتميز بها بعض المضافات أنها قد يلحقها التضاد، ولاسيما إذا كانت هذه المضافات من جنس الكيفيات، مادامت هذه الأخيرة تقبل التضاد، مثل الفضيلة والرذيلة، العلم والجهل. لكن خاصية التضاد لا تشمل كل المضافات، خصوصاً إذا كانت تدخل تحت جنس آخر من أجناس المقولات كالجوهر والكم. فلا يوجد تضاد للإنسان كجوهر ولا للضعف ككمّ. وبما أن بعض المضافات تقبل التضاد، فإنها قد تقبل الأكثر والأقل، مثل الشبيه وغير الشبيه، والمساوي وغير المساوي. فقد يكون شبيه أكثر من شبيه أو أقل. لكن بعض المضافات الأخرى لا تقبل «الأكثر والأقل». فليس الضعف أكثر أو أقل من ضعف آخر. نخلص إذن إلى أن ما يميز الإضافة الذاتية أنها إضافة ضدية، مثل القليل والكثير بخلاف الإضافة العرضية التي لا تلحقها ضدية، مثل العلم والمعلوم [1].

لكن الخاصية الأساسية المميزة للمضافين، هو أن كل واحد منهما يرجع على صاحبه في النسبة بالتكافؤ. سواء كان المضافان اسمين مختلفين، مثل العبد والسيد، فالعبد عبد للسيد، والسيد سيد للعبد. أو كان أحدهما مشتقاً من الثاني، مثل العلم والمعلوم، الحس والمحسوس. فإن كل واحد من هذه يقال بالقياس إلى غيره، ويرجع على صاحبه في النسبة

(١) ابن رشد، مقالة الياء من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. «وقد فصلنا في غير هذه المقالة أن المضاف على نوعين أحدهما المضافات بذاتها وهذه هي التي كل واحد منهما إنما الوجود له من حيث هو مضاف إلى الثاني، وهذه المضافة هي التي تلحقها ضدية ما، مثل القليل والكثير. والثاني التي ليست مضافة بذاتها، وهي التي ليس يلحقها تضاد، مثل العلم والمعلوم». ص ١٣٤٥.

بالتكافؤ، مادام وجود كل واحد منهما داخل في المضاف على السواء [1]. إلا أن هذه الخاصية لا توجد لكثير من المضافات، فقد لا تكون هناك نسبة متكافئة بين مضافين. ذلك أنه في بعض الحالات قد يفرط المضيف، ولا تكون نسبة معادلة بين مضافين، إذ لا يضاف أحدهما إلى الآخر من طريق ما هو، أي بالذات، بل تكون إضافة أحدهما إلى الآخر من طريق ما هو، والآخر بالعرض، أو يكون كل واحد منهما مضافاً إلى صاحبه بالعرض. فمثلاً، إذا أضيف الجناح إلى ذي الريش، فلا تكون نسبة متكافئة بينهما، أي لا يرجع ذا الريش بالتكافؤ على الجناح، مادام الجناح أعم من ذي الريش، لأن هناك أشياء كثيرة ذات أجنحة لا ريش لها. لذلك يضطر المضيف لكي تكون النسبة متكافئة بين هذين المضافين، أن يضيف الجناح إلى ذي الجناح. فنقول إذن إن الجناح جناح لذي الجناح، وذو الجناح ذو جناح بالجناح. ففي هذا المثال، فإننا زدنا من حجم الطرف الأصغر (الجناح) حتى يتكافأ مع الطرف الأكبر (ذو الريش). وكذلك إذا أضيف الرأس إلى الحي، وقلنا رأس للحي، فلا تكون هناك نسبة معادلة، ولا ترجع بالتكافؤ بين هذين المضافين، لأن الحي ليس له رأس من طريق ما هو. وبالتالي، لا يمكن القول بأن الحي حي بالرأس، مادام أن هناك من الحيوان لا رأس له. مثل سرطان أو سلطعون (Crabe) وهو حيوان بدون رأس يقتاته «البلشون». لذلك نضطر إلى اختراع اسم لتكون النسبة متكافئة بين المضافين، فنقول: إن الرأس رأس لذي الرأس، وذو الرأس، ذا الرأس للرأس.

أما في هذا المثال الآخر، فإننا ننقص من حجم الطرف الأكبر ليتكافأ مع الطرف الأصغر، فمثلاً، إذا أضفنا المقود إلى الزورق، فليس هناك نسبة متكافئة بين المضافين، مادام المقود أكثر حجماً من الزورق. فلا نقول إن الزورق زورق للمقود، لأن هناك زوارق لا مقود لها، مثل القوارب. لذلك نضطر إلى أن ننقص من حجم المقود، فنقول: إن المقود مقود لذي المقود، وذا المقود ذا المقود للمقود.

(١) ابن رشد، مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. «فجميع المضافات التي هي في العدد والقوى هي مضافة، لأن إنية كل واحد منهما هو داخل في المضاف على شرع سواء، وليس لأن أحدهما داخل في المضاف بذاته، والآخر لا في المضاف بذاته». ص ٦١٧.

نخلص من خلال ما تقدم قوله، إلى أن المضافات إذا أخذت بالتكافؤ، أي من طريق ما هي مضافات بالذات، لا من طريق ما هي تحت مقولة أخرى، فإنها تتميز بهذه الخاصية الأساسية التي مفادها أن كل مضاف من المضافين يرجع على صاحبه بالتكافؤ. أما إذا أضيف أحد المضافين إلى الآخر، وأخذ كل واحد منهما جزافاً، وبأي طريق اتفق، لم يرجعا بالتكافؤ، سواء كانت لهما أسماء موضوعة من حيث هما مضافان أو لم تكن. فمثلاً، إذا أضيف العبد إلى السيد، تكون بينهما نسبة متكافئة ، فنقول: إن العبد عبد للسيد، والسيد سيد للعبد. فإذا ارتفع أحدهما ارتفع الآخر. لكن إذا أضيف العبد إلى الإنسان، أو إلى ذي الرجلين، أو إلى شيء آخر من هذا القبيل، لم يكن هناك تكافؤ بينهما. فلا يمكن القول إن العبد عبد للإنسان، والإنسان إنسان للعبد. لأن الإنسان ليس هو إنسان بما له عبد، وإنما هو سيد بما له عبد. فإن أخذ السيد بدل الإنسان، فإن المضافين، أي العبد والسيد يرجعان بالتكافؤ، فتحصل نسبة متكافئة بينهما بالضرورة. فالنسبة تبقى إذن، موجودة متى كانت النسبة بين الطرفين متكافئة، رغم أننا قد نقصي جميع الصفات العرضية عن السيد، مثل: ذو يدين، ذو رجلين، قابل للعلم... إلخ. وبالمقابل، فإن النسبة ترفع متى لم تكن النسبة بين المضافين غير متكافئة. لذلك يمكن القول بأن النسبة لا ترتفع متى أضفنا العبد للسيد، لكنها ترتفع متى أضفنا العبد إلى الإنسان، أو إلى ذي الرجلين، ورفعنا نسبته إلى السيد [1]. بمعنى أن النسبة بين المضافين تكون مقصورة فقط على الصفة التي هي موضوع الإضافة بين المضافين، وليس كل صفاتهما. فمثلاً النسبة بين العبد والمولى لا تكون لهما من حيث كونهما إنسانين، أو لهما يدان أو رجلان، بل من حيث إن لأحدهما صفة العبد وللثاني صفة المولى، فإذا ارتفعت الصفتان، ارتفعت النسبة بين المضافين.

وبالجملة، فإن لمقولة الإضافة خمس خصائص، هي:

---

(١) بصدد الحديث عن هذه الخصائص الثلاث للمضافات (التضاد، الأكثر والأقل، تكافؤ النسبة بين المضافين)، وكذلك الأمثلة الواردة في هذا السياق، أنظر النصوص التالية :

ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.ن، ص ٥٣-٦١.

Aristote, Organon, catégories, Op. Cit., p 31-61.

Aristote, les attributions, Op. Cit., p 38-39.

إن النسبة بين المضافين توجد على جهة التكافؤ.

إن النسبة موجودة في جوهر كل واحد من المضافين.

إن ماهيـة كل واحـد مـن المضافيـن تقـال بالقيـاس إلـى صاحبـه مـن حيـث الوجـود لتلـك الماهيـة أنهـا مضافـة لقرينتهـا، بمعنـى أن ماهيـة المضـاف هـي مـن حيـث وجودهـا للقريـن، لا لذاته.

إن كل واحد من المضافين موجود في جوهر صاحبه.

إن النسـبة تكـون قائمـة متـى كان المضافـان معاً بالطبـع إمـا بالقـوة وإمـا بالفعـل. أمـا إذا ارتفـع أحدهمـا ارتفعـت الإضافة.

هنـاك خصائـص أخـرى تدخـل فـي بـاب المضـاف، منهـا أن المضافيـن يوجـدان معـاً بالطبـع، فـإذا وجـد أحدهمـا وجـد الآخـر بالضـرورة، وإذا عـدم أحدهمـا عـدم الآخـر. فمثـلاً الضعـف والنصـف كمضافيـن، فإنهمـا يوجـدان معـاً، ذلـك أنـه متـى وجـد الضعـف وجـد النصـف، وإذا وجـد النصـف وجـد الضعـف. بمعنـى أن هنـاك علاقـة تكافـؤ فـي لـزوم الوجـود. كمـا أنـه إذا ارتفـع النصـف ارتفـع الضعـف، وكذلـك إذا ارتفـع الضعـف ارتفـع النصـف. الأمـر نفسـه بالنسـبة إلـى علاقـة السـيد بالعبـد، فإنهمـا يوجـدان معـا بالطبـع، لأنـه متـى وجـد أحدهمـا وجـد الآخـر بالضـرورة، ومتـى ارتفـع ارتفـع الآخـر. دون أن يكـون أحدهمـا سـبباً فـي وجـود الآخـر [1]. ويترتـب عـن هـذه العلاقـة الماهويـة والوجوديـة بيـن المضافيـن ارتبـاط معرفـي فمتـى عـرف الإنسـان أحـد المضافيـن علـى التحصيـل عـرف الآخـر ضـرورة [2]. لكـن السـؤال المطـروح: هـل

---

(١) ابن رشد،.م. ن. «وقد يظن أن من خواص المضافين أنهما يوجدان معاً بالطبع، وذلك ظاهر في أكثرها، فإن الضعف والنصف موجودان معاً، لأنه متى وجد أحدهما وجد الآخر، ومتى ارتفع أحدهما ارتفع الآخر». ص ٦١.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «وبين من هذا الحد الحقيقي للمضافين أن من خاصتهما أنه متى عرف الإنسان أحدهما على التحصيل عرف الآخر ضرورة، فإن الإنسان متى علم أن هذا الشيء من المضاف وكانت ماهية أحد المضافين إنما الوجود لها في النسبة إلى المضاف الثاني، فبين أنه إذا عرف ماهية أحد المضافين فقد عرف ماهية الآخر، وإلا كانت معرفته بماهية أحد المضافين لا على ما هي عليه، بل ظناً أو غلطاً... مثال ذلك، أن من علم أن هذا ضعف على التحصيل فقد علم الشيء الذي هو له ضعف على التحصيل». ص ٦٧.

فعلاً أن المضافين يوجدان معاً بالطبع، أي يتكافآن في لزوم الوجود دون أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر؟

إن هذا الشك يثيره أرسطو نفسه لأن هناك بعض المضافين قد لا تكون بينهما نسبة متكافئة في تعاقب الوجود ولا يوجدان معاً بالطبع، إذ يبدو أن أحد طرفي المضافين متقدم عن الآخر، كما هو الشأن بالنسبة إلى المعلوم والعلم، أو المحسوس والحس. فقد يظن أن المعلوم متقدم عن العلم، فمتى ارتفع المعلوم ارتفع العلم، لكن إذا ارتفع العلم لا يرتفع المعلوم. مثال ذلك تربيع الدائرة، فقد يكون في مجال الهندسة شكل هندسي مربع الدائرة، لكن العلم به غير موجود. وبالتالي، فقد يظن أن المعلوم متقدم عن العلم بالوجود، لأنه لا يحصل العلم إلا بعد وجود المعلوم. ومن ثمَّ، يمكن القول بأنه لا توجد نسبة متكافئة بين العلم والمعلوم في لزوم الوجود، أي ليسا هما معاً بالطبع، بل أحدهما متقدم والآخر متأخر. الأمر نفسه بالنسبة إلى الحس والمحسوس، فإذا عدم المحسوس كان الحس معدوماً بالضرورة. لكن إذا عدم الحس، فليس هناك ما يمنع المحسوس من أن يوجد. فكيف يحل ابن رشد هذا الشك؟

قبل أن يقترح أبو الوليد حلا لهذا الشك، يورد حل الشراح والمفسرين له، والذي مفاده أنه إذا أخذ العلم والمعلوم، والحس والمحسوس إما بالقوة، وإما بالفعل، فإن المضافين يوجدان معاً بالطبع. وبالتالي، فإن الشك يرتفع، لأن من خواص المضافين - كما قيل في غير ما موضع- أن يوجدا معاً إما بالقوة أو بالفعل، فمتى وجد أحدهما وجد الآخر، ومتى فسد أحدها فسد الآخر [1]. أما إذا أخذ أحدهما بالقوة والآخر بالفعل، فإن الشك يبقى قائماً. لكن ابن رشد يتحفظ بصدد هذا الحل، إذ يرى أنه مادام الوجود بالقوة غير مشهور، فإن أرسطو أرجأ حل هذا الشك إلى موضع آخر، بدليل أن غرض المعلم الأول في كتاب **المقولات** هو الحديث عن هذه الأمور من جهة الشهرة [2].

---

(١) ابن رشد، رسالة في النفس، تحقيق: رفيق العجم، جيرار جهامي، ص ٩٥.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن، «... والمفسرون يحلون هذا الشك، بأنه إذا أخذ الحس والمحسوس، والعلم والمعلوم، إما بالقوة، وإما بالفعل وجدا معاً، وصدقت فيهما تلك الخاصة.
=

إن هذا الحل الذي يورده ابن رشد للشراح نجده أساساً لدى أبي نصر الفارابي، إذ يرى أن المضافين يكونان معاً متى أخذا بجهة واحدة، إما بالقوة وإما بالفعل. أما إذا أخذ أحد الطرفين بالقوة، والآخر بالفعل، فلا تكون بينهما نسبة في تكافؤ الوجود، إذ الذي بالفعل يكون متأخراً عن الذي بالقوة، وبالتالي، ليس وجودهما معاً. لذلك قد يظن أن المعلوم متقدم عن العلم، والمحسوس متقدم عن الحس. لكن الشك يبقى وارداً متى أخذ المعلوم معلوماً بالقوة، والعلم علم بالفعل. أما إذا أخذ المعلوم والعلم، أو المحسوس والحس من جهة واحدة، سواء بالقوة أو بالفعل، فلا تقدم بينهما ولا تأخر، بل يوجدان معاً بالطبع. ومن ثمة، فهما من المضافات بالحقيقة بغض النظر عن طبيعة وجودهما [1]. وهذا ما يذهب إليه أبو سليمان السجستاني، إذ يرى أنه من الضروري أن يضاف ما بالقوة إلى ما بالقوة، وما بالفعل إلى ما بالفعل. أما إذا أضيف ما بالقوة إلى ما بالفعل، أو العكس فلا تكون هناك إضافة [2].

هذا الحل الذي يقترحه الفارابي والسجستاني نجده وارداً أيضاً لدى ابن باجة في **الرسائل الإلهية**، خصوصاً الرسالة الموسومة **باتصال العقل بالإنسان**، إذ يرى هو الآخر أن المضافين يوجدان معاً في موضوع واحد متى أخذا بجهة واحدة إما بالقوة وإما بالفعل [3].

أما ابن سينا فيقترح حلًا مغايراً، ذلك أن الشيخ الرئيس ينظر إلى المضافين من جهة الفعل فقط، إذ يرى أن المضافين يوجدان معاً متى كانا بالفعل، وكانت الإضافة بينهما متكافئة. ذلك أن كل طرف تقال ماهيته بالقياس إلى الطرف الآخر متى كانا معاً بالطبع. أما إذا كان أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، فلا يكون هناك تكافؤ في الوجود بينهما، إذ يوجد أحدهما متقدماً على الآخر [4]. وغرض ابن سينا من هذا القول هو أن يبين أن بعض الأمور

= وإنما يلحق هذا الشك، إذا أخذ أحدهما بالقوة والآخر بالفعل. لكن لما كان الوجود الذي بالقوة غير مشهور، أرجأ حل هذا الشك إلى موضع آخر، لأنه إنما يتكلم هنا في هذه الأشياء من جهة الشهرة». ص ٦٣

(١) الفارابي، المقولات، ن. م، ص ١٠٦-١٠٧.

(٢) رسائل يحيى بن عدي الفلسفية، م. ن. ص ١٨٥.

(٣) ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن الرسائل الإلهية، تحقيق ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨، ص، ١٢٣.

(٤) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. «ويجب أن تعلم أن المتضايفين من حيث يتضايفان بالفعل

قد تكون مضافة بالضرورة إلى غيرها، مثل العلم والحس، فالعلم يضاف بالضرورة إلى المعلوم، والحس إلى المحسوس، لكن ليست هنا ضرورة تلزم إضافة المعلوم إلى العلم، والمحسوس إلى الحس، مادامت مثل هذه الأمور توجد في ذاتها [١].

أما «أمونيوس» فيرى أنه إذا كان أحد المضافين بالقوة، فإن المضاف الآخر بالقوة، وإذا كان بالفعل فالآخر بالفعل كذلك. فمثلاً إذا كان المعلوم بالقوة، فإن العلم بالقوة أيضاً، وإذا كان بالفعل، فالعلم بالفعل كذلك. أما إذا تصورنا معلوماً متقدماً عن علم ومحسوساً عن حس، فذلك إذا نظرنا إلى هذه الأمور كموجودات في ذاتها وبذاتها، وليس كمضافات [٢].

فضلاً عن هذه الشكوك السالفة الذكر التي تثار حول المضافات، فهناك شك آخر لا يقل أهمية عن الشكوك الأخرى، يمكن أن نصوغه في التساؤل التالي: هل الجواهر من المضاف؟ أم أن الأمر يتعلق فقط بجنس من أجناس الجواهر، خصوصاً الجواهر الثواني؟

قبل تفصيل القول في هذا الشك وفي الحلول المقترحة له، سواء عند ابن رشد أو ابن سينا، نشير أولًا إلى أن الفارابي لا يعطي لهذا الشك أي اهتمام في كتاب المقولات، مما

= تضايفا على التعادل فهما معاً، إذ الشيء إنما تقال ماهيته بالقياس إلى شيء يمون معه. وأما إذا أخذ أحدهما بالفعل والآخر بالقوة فقد زال التعادل». ص ١٥٣.

(١) ابن سينا، م. ن. «وما يرى في المشهور أنه يلزم المضافات كلها هو أنهما معا في الوجود، أي أيهما وجد كان الآخر موجوداً، وأيهما عدم كان الآخر معدوماً، مثل الضعف والنصف، ولكن قد لا يقع في بعض الأشياء تكافؤ في الوجود معاً من جهة أخرى، وذلك كالعلم والحس، أي الإدراكان ليس القوتان المشاركتان لهما في الاسم- فإن ذات هذا العلم في جوهره يلزمه دائماً أن يكون مضافاً إلى المعلوم موجوداً معه، وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك، فإنه قد يوجد غير مضاف إلى العلم، وإن كانا من حيث هما متضايفان بالفعل لا يتقدم أحدهما على الآخر. وليس الغرض ذلك، بل الغرض أن أحد الذاتين لا ينفك من إضافة تلزمه توجب أن يكون معه إضافة أبداً، وذات الآخر قد يوجد وليس بمتضايف. وكذلك فتصور حال هذا الحس وأن ذاته لا ينفك عن لزوم الإضافة إياه، وذات المحسوس ينفك، ولا يجب أن يكون موجوداً حين لا يكون الحس موجوداً، إذ يجوز أن لا يكون حساس موجوداً، وتكون العناصر المحسوسة التي هي أوائل لتكوّن الحيوانات وغيرها من الأجسام الأرضية موجودة. وأما أمور أخرى فتكون إما متكافئة في اللزوم إن أخذت متضايفات، وإما غير متكافئة في اللزوم إن أخذت ذوات. فهكذا يجب أن تفهم هذا الموضع. وأما الوجه الذي تفهمه عليه الطائفة فوجه مختل». ص ١٥٠- ١٥١.

(2) Ammonios , Prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 135 .

يثير استغرابنا ويدفعنا إلى التساؤل عن السبب الذي دفع بأبي نصر إلى غض الطرف عن هذا الشك الأرسطي.

يرى ابن رشد أنه بالنسبة للجواهر الأول ليس هناك إشكال، مادام شخص الجوهر ليس من المضاف أصلًا، سواء تعلق الأمر بكليته أو جزئيته. فلا يقال في هذا الإنسان المشار إليه إنه إنسان لشيء ما، أي بنسبته إلى شيء آخر. وكذلك الأمر في أجزائه، فلا يقال في يد ما مشار إليها، إنها يد إنسان ما أو فرس ما، لكن يقال يد إنسان أو فرس. بمعنى أن جزء شخص الجوهر يضاف إلى النوع لا إلى الشخص.

أما في بعض الجواهر الثواني فقد يلحقها هذا الشك، أي أنها من المضاف، مثل الرأس يقال فيه إنه رأس لشيء، واليد يد لشيء. لذلك قد يظن أن كثيراً من الجواهر تدخل في باب المضاف. فكيف يحل ابن رشد هذه الشبهة؟

لتجاوز هذه المعضلة يميز ابن رشد بين معنيين للمضاف: معنى عرضي مفاده أن المضافات تقال على الأشياء التي ماهياتها تقال بالقياس إلى غيرها، فإن كان القصد من المضاف هو هذا المعنى العرضي، فإن الشك يصعب حله، بل أكثر من ذلك يكون حله ممتنعاً، مادامت الجواهر الثواني تقال أيضاً ماهياتها بالقياس إلى غيرها، لأن هذا الحدّ يشمل في نظر ابن رشد كل ما عد في بادىء الرأي مضافاً. أما المعنى الحقيقي للمضاف فمؤداه الشيئان اللذان ماهية كل واحد منهما تقال بالقياس إلى صاحبه من حيث الوجود لتلك الماهية. فإذا كان القصد من المضاف هو هذا المعنى الحقيقي، فإن الشك يسهل حله، مادام هذا الحدّ يشمل كل ما هو مضاف بالحقيقة. لذلك، أراد أرسطو القول بأن الرأس إن كان يدل على الجوهر، فإنما هو مضاف إلى الإنسان لا بالمعنى الحقيقي للإضافة، بل بالمعنى العرضي، أي تلك الأشياء التي ليست في جوهر الشيء المضاف، مادام الرأس لا يحدّ ماهية الإنسان. الأمر الذي يدل على أن الرأس أو اليد ليس من المضاف بمعناه الحقيقي. أما الأشياء التي تكون مضافة في جوهر كل واحد من المضافين، مثل: القليل والكثير، فإن كل واحد منهما في جوهر صاحبه، وهي التي تضمنها الحدّ التام الإضافة، بمعنى أن المضاف تحدّد ماهيته

بالقياس إلى الآخر. الأمر الذي ينتج عن هذا الترابط الماهوي والوجودي بين المضافين ارتباط معرفي مفاده أن الإنسان إذا عرف ماهية أحدهما عرف بالضرورة ماهية الآخر كما سبقت الإشارة إلى ذلك أعلاه.

أما ابن سينا فينفي أن يدخل الجوهر بإطلاق، سواء كان كلياً أو جزئياً، تحت أي جنس من أجناس المقولات، إلا تحت جنس الجوهر. ذلك أن الأمور التي تدخل تحت جنس الجوهر يستحيل أن تدخل تحت جنس آخر غير الجوهر [١].

نستنتج من خلال ما تقدم قوله إن المضافات من الأمور الأكثر عرضة للشك، إذ تثار بصدد الحديث عن حدّها، أو خصائصها وأنواعها، أو علاقتها بسائر المقولات ولواحقها مجموعة من الشكوك. ومع ذلك، فإن مقولة «الإضافة» من المقولات الأساسية إلى جانب «الجوهر» و«الكم» و«الكيف»...، بل أكثر من ذلك هي الأداة التي تربط بين الجوهر وبقية المقولات العرضية الأخرى بالرغم من أن مقولات الموجود تكتسب وجودها عبر مقولة الجوهر، مادامت محمولات تحمل على الجوهر وتنسب إليه، خصوصاً إذا علمنا أن سائر المقولات بما في ذلك مقولة الجوهر عبارة عن علاقات إضافية، أي تخضع للنسبة والإضافة، لذلك نجد ابن رشد يؤكد في **تلخيص ما بعد الطبيعة** بأن الإضافة تلحق جميع المقولات كما تلحق سائر لواحقها [٢]. ولم يقف ابن رشد في هذا الحد، بل اعتمد مقولة الإضافة لحل مجموعة من القضايا والإشكالات الفلسفية والعلمية، خصوصاً قضايا العلم الطبيعي، إذ يرى أن الأسطقسات الأربعة البسيطة، وهي: الماء، والهواء، والنار، والتراب، متضادة من حيث الثقل والخفة، والحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة. وأن منها ما هو خفيف بإطلاق كالنار، وثقيل بإطلاق كالأرض. وأن منها ما هو خفيف وثقيل معاً. فهو ثقيل بالإضافة إلى ما فوقه، وخفيف بالقياس إلى ما تحته كالماء والهواء [٣].

---

(١) ابن سينا، م. ن.، ص ١٥٧.

(٢) أنظر ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. ص ٤١- ٥١.

(٣) ابن رشد، رسالة الآثار العلوية، تحقيق: رفيق العجم، جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٤، ص ٢٤.

٥ - مقولة الكيف

قبـل الحديـث عـن حـدّ مقولـة «الكيـف» وأجناسـها وخصائصهـا وعلاقتهـا ببعـض المقـولات الأخـرى، نشـير أولًا إلـى أن أفلاطـون هـو أول مـن اسـتعمل لفـظ «الكيـف»، وإن اختزلـه فـي الكيفيـات التـي تعـرض للنفـس فـي محاورتـه Théétète، إذ يقـول فـي أحـد المواضـع بحسـب مـا ورد فـي تعليـق أمونيـوس: «يبـدو أنـك لـم تفهـم مـا يـدل عليـه اسـم الكيـف، لأنـه يقـال بمعنـى عـام». لكـن أرسـطو وسـع مـن مفهـوم «الكيـف» ليشـمل الجسـم والنفـس معـا، حيـث يقـر بوجـود كيفيـات فـي النفـس، مثـل العلـم والفضيلـة [1].

مـا يثيـر انتباهنـا فـي سـياق الحديـث عـن مقولـة «الكيـف» هـو اختـلاف التسـميات فـي الحديث عنهـا مـن قبـل الشـراح والمترجميـن، فهنـاك مـن يقتـرح كلمـة «الكيـف» (Qualité) مثلمـا هـو الأمـر فـي الترجمـة الفرنسـية لـ«تريكـو» وهنـاك مـن يقتـرح «الكيفيـة» (Qualifié)ونجـد ذلـك لـدى فلاسـفة الإسـلام، خصوصـاً الفارابـي وابـن سـينا وابـن رشـد، وأيضـاً فـي الترجمـة الفرنسـية لـ«إيفـن بلوتيـي». أمـا فريـق ثالـث فيفضـل الجمـع بيـن هاتيـن الكلمتيـن، أي «الكيـف والكيفيـة»، كمـا هـو الأمـر فـي الترجمـة العربيـة القديمـة لاسـحق بـن حنيـن، أو العكـس «الكيفيـة والكيـف» (le Qualifié et la Qualité) خصوصـاً فـي تعليـق «أمونيـوس» علـى كتـاب المقـولات لأرسـطو الـوارد ضمـن الترجمـة الفرنسـية لـ«إيفـن بولوتيـي» لكتـاب المقـولات. فمـا هـو سـبب هـذا الاختـلاف فـي اقتـراح هـذه التسـميات؟ ومـا الغايـة مـن ضـرورة الجمـع بيـن «الكيفيـة والكيـف»؟

يقـدم «أمونيـوس» مبـرراً لاسـتعماله لكلمتـي «الكيفيـة والكيـف» مفـاده أن السـبب الـذي دفـع بأرسـطو إلـى الحديـث أولاً عـن «الكيفيـة» قبـل الحديـث عـن «الكيـف» هـو أنـه لا يمكـن أن نتصـور «الكيـف» إلا عبـر «الكيفيـة»، مادامـت هـذه الأخيـرة أكثـر ظهـوراً وتجلياً مـن «الكيـف»، لأنهـا تـدرك بالحـس. فمثـلاً لا يمكـن أن نتصـور البيـاض ككيـف، إلا إذا أدركنـاه فـي الحليـب أو الثلـج أو غيرهمـا.

(1) Ammonios, Prolégoménes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 141.

وكذلك الحلاوة، لا تدرك إلا من خلال تذوق العسل أو الثمر أو غيرهما. لذلك اضطر أرسطو أن يقدم حديثه عن «الكيفية» قبل الحديث عن «الكيف» (1). لكن إذا قبلنا بهذا العنوان المقترح: «الكيفية والكيف»، فإننا نتساءل: هل نحن بصدد ألفاظ مفردة أم ألفاظ مركبة؟ خصوصاً إذا علمنا أن المقولات من المعاني المفردة التي تقال بدون تركيب وتأليف، أم أننا بصدد الأسماء المشتقة، مادام اسم «الكيفية» مشتقاً من اسم «الكيف»؟

سوف نرجئ النظر في هذا الإشكال، لنتحدث أولاً عن حدّ مقولة الكيف وأنواعها وخصائصها وعلاقتها ببعض المقولات الأخرى، ولاسيما منها مقولة «الوضع» و«الإضافة». كما سنشير إلى الشكوك التي تثيرها مقولة «الكيف» والحلول التي يقترحها فيلسوف قرطبة ومراكش أبو الوليد ابن رشد.

١.٥ حدّ مقولة الكيف

يستهل ابن رشد الحديث عن مقولة الكيف بإعطاء حدّ لها، فهي «تطلق على الهيئات التي يسأل بها في الأشخاص كيف هي» (٢). وهو الحدّ نفسه الذي يقدمه كل من أرسطو والفارابي (٣). إلا أن ابن باجة في تعليقه على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي يثير شكاً مؤداه أن مثل هذا الحدّ قد يشمل بعض المقولات الأخرى، خصوصاً مقولة «الوضع»، ويقترح حلاً لهذا الشك يميز من خلاله بين دلالة السؤال بـ«كيف» في مقولة «الكيفية» ومقولة «الوضع». ففي مقولة الكيفية يشير هذا السؤال إلى الهيئات الثابتة في الشيء، لا بالنسبة إلى شيء آخر، كالحرارة أو البرودة التي تقال بنسبتها إلى الجسم. أما في مقولة «الوضع»، فيدل السؤال بـ«كيف» على النسبة الموجودة بين أجزاء الجسم وأجزاء مكانه،

(1) Ibid, p 140.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، «وأسمي الكيفية الهيئات التي يسأل بها في الأشخاص كيف هي». ص ٧١.

أنظر كذلك، ابن رشد، المختصر في المنطق، تحقيق: تشارلس بترورث، غير منشور، الورقة ٢٦.

(٣) أنظر بهذا الخصوص، أرسطو، منطق أرسطو، ج. ١، نشرة عبد الرحمن بدوي، ص ٥٥.

وكذلك، الفارابي، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩٩.

مثل القائم الذي يقال فيه قائم مادام رأسه محاذياً أو مماساً لذلك الجزء من المكان. فإن تغير وضعه لم يقل فيه قائم، بل صار له وضع آخر. فمقولة الكيفية إذن، من المقولات التي تقال بالذات، لا بالقياس إلى شيء آخر، شأنها في ذلك شأن مقولة «الكمّ»، إلا أن الفرق بينهما هو أن الكمّ يسأل عنه بـ«كم». أما بقية الأعراض التسع فتقال بالإضافة إلى شيء آخر [1].

أما في مقالة «الدال» من تفسير ما بعد الطبيعة فيعدد ابن رشد معاني مقولة الكيف، إذ يحصرها في أربعة:

١- تقال الكيفية على «ما به يحدث التغير في الجوهر»، مثل قولنا: «الإنسان حيوان ذو كيفية» (جوهر بإطلاق)، أو «الدائرة شكل لا زاوية له» (جواهر الكميات).

٢- تقال الكيفية على «ما به تتغاير الأشياء غير المتحركة»، إما بالقول، وإما بالقول والوجود، كما يعتقد بذلك الفيتاغوريون في التعاليم بأنها جواهر مفارقة كالأعداد مثلاً.

٣- تقال الكيفية على «جميع الانفعالات المتحركة»، مثل الحرارة والبرودة، والبياض والسواد، والثقل والخفة.

- تقال الكيفية على «الهيئات التي في المتنفس»، مثل الخير والشر.

إذا تأملنا هذه المعاني الأربعة للكيف، نستنتج أن هناك نوعين من الكيفيات: كيفيات تكون فيها حركة، أي التي بها تتحرك الأجسام، وكيفيات لا تكون فيها حركة. فأيهما أحق باسم الكيفية؟

يرى ابن رشد أن الكيفيات بالحقيقة هي الكيفيات الجوهرية التي ليست فيها حركة.

---

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، تحقيق: محمد ألوزاد، م. ن. «... قد يظن أن هذا الرسم [يقصد حدّ مقولة الكيفية] يشمل بعض المقولات كمقولة الوضع، وليس كذلك. إذ كان السؤال بكيف إنما وضع عن الهيئات الثابتة، لا بالنسبة إلى شيء كالحرارة والبرودة في الجسم وسائر أنواع هذه المقولة. وأما مقولة الوضع، فإنها تقال بنسبة أجزاء الجسم إلى أجزاء مكانه. كالقائم مثلاً، إنما يقال فيه قائم مادام رأسه محاذياً أو مماساً لذلك الجزء من المكان. فإن تغير عن ذلك مع بقائه على شكله لم يقل فيه قائم، بل صار له وضع آخر. وبالجملة هذه المقولات التسع تنقسم قسمين: منها ما يقال باعتبار ذاته لا بالإضافة إلى شيء، كهذه المقولة [يقصد مقولة الكيفية] والكمّ. لكن الكمّ إنما يسأل عنه بكم. ومنها ما يقال بالإضافة إلى شيء آخر، وهو سائر المقولات التسع» . ص ١٨.

لكن السبب الذي دفع أرسطو في نظر أبي الوليد إلى إدراج الفضائل والرذائل في أجناس الكيفية، هو أنها انفعالات وهيئات لجوهر غير متحرك بالذات، وهي النفس، خصوصاً النفس الناطقة التي قد تصدر عنها أفعال الخير والشر [١].

أما ابن سينا فقبل أن يعرض المعنى الذي يراه مناسبا لمقولة «الكيفية»، يقدم معنيين مشهورين لها ويناقشهما، ويبين نقائصهما. المعنى الأول مفاده أن «الكيفية» يسأل بها عن الأشخاص كيف هي. والثاني مؤداه أن «الكيفية» تقال على الأشياء إما شبيهة وإما غير شبيهة [٢]. فالمعنى الأول لأرسطو ويتبناه أيضاً كل من الفارابي وابن رشد، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما المعنى الثاني، فيلاحظ أنه يحدّد «الكيفية» من خلال خاصيتها الأساسية المميزة لها دون سواها من أجناس المقولات الأخرى، وهي الشبيه وغير الشبيه. يرفض ابن سينا المعنى الأول بدليل أن السؤال بكيف لا يندرج فقط ضمن مقولة «الكيف»، بل يدخل أيضاً تحت مقولات أخرى، مثل «الوضع»، و«الإضافة»، و«الأين»... كما أنه يتحفظ بصدد حدّ «الكيفية» بالشبيه وغير الشبيه، بدليل أن للشبيه معنيين: عام وخاص. فالمعنى العام لا يختص بالمعنى الذي يراد به في مقولة «الكيف»، بل يقال على كثيرين، مادام يمكن القول بأن قعود فلان شبيه بقعود فلان، أو أن احتراق النفط شبيه باحتراق دهن البلسان، أو طول زيد شبيه بطول عمر... [٣]. أما التعريف الذي يعتمده الشيخ الرئيس، فمفاده أن «الكيفية» هي «هيئة قارة في الموصوف بها، لا توجب تقديره أو لا تقتضيه، ويصلح تصورها من غير أن يحوج فيها إلى التفات إلى نسبة تكون إلى غير تلك الهيئة» [٤]. بعبارة أخرى، إن الكيف هو

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الدال، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٦٠٢- ٦٠٧.

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق: قنواتي، الخضيري، الأهواني، سعيد زايد. «وأما الكيفية فقد جرت العادة بأن تعرف نحوين من التعريف: أحدهما أن يقال: إن الكيفية ما به يقال على الأشخاص إنها كيف هي، والآخر أن يقال: إن الكيفية ما به يقال للأشياء إنها شبيهة وغير شبيهة». ص ١٦٧.

(٣) ابن سينا، م. ن، ص ١٦٧-١٧١.

(٤) ابن سينا، م. ن، ص ١٧١.

كل هيئة قارة في جسم، لا يوجب اعتبار وجودها فيه نسبة للجسم إلى خارج، ولا نسبة واقعة في أجزائه، ولا لجملته اعتبار يكون به ذا جزء، مثل البياض والسواد [1]. فما الجديد الذي أتى به ابن سينا في هذا السياق؟ ولماذا يحدّ مقولة «الكيف» بكونها هيئة قارة؟

إن الجديد في حدّ ابن سينا للكيفيات هو اعتبارها هيئات قارة، ليميزها عن أجناس المقولات الأخرى، ولاسيما منها مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» مادامتا هيئتين غير قارتين. فمثلاً أن «يبرد» تدل على أن فعل التبريد لم يحصل بعد، وكذلك الأمر بالنسبة إلى «أن يحترق». ومقولة «الكمّ «التي تستوجب تقدير الشيء، في حين أن مقولة «الكيف» لا توجب ذلك. وأخيراً، فإن مقولة «الكيف» يمكن تصورها دون علاقة نسبة، خلافاً لمقولتي «الإضافة» و«الوضع». ذلك أن المضافين يقال كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، مثل «الضعف والنصف». وذو الوضع يقال بنسبته إلى الجهة التي يوجد فيها.

نستنتج من خلال ما تقدم قوله، أن هناك اختلافاً كبيراً بين الشراح والدارسين حول مسألة حدّ مقولة «الكيف»، ومهما يكن من أمر هذا الاختلاف، فإن التساؤل المشروع الذي يفرض نفسه في هذا السياق هو: لماذا اشترط في حدّ مقولة «الكيف» القول في الأشخاص دون غيرها؟

يرى الفارابي أن السبب الذي دفع بأرسطو إلى ربط مقولة «الكيف» بالأشخاص هو التمييز بينها وبين الفصول، مادامت هذه الأخيرة أيضاً كيفيات يسأل بها في الأنواع كيف هي [2]. ذلك أن غرض أرسطو في كتاب المقولات ليس هو الحديث عن ماهيات أشخاص الكيفيات، بل الحديث عن أشياء أخر خارجة عن ماهياتها [3]. لذلك، يرى ابن باجة أنه اشترط

---

(1) ابن سينا، كتاب النجاة، م. ن. ص ١١٦.

(2) الفارابي، المقولات، م. ن.، « واشترط في رسمها قولنا في الأشخاص ليفرق بينها وبين الفصول، لأن الفصول كيفيات أيضاً وإذا كانت هيئات بها يقال في الأنواع كيف هي». ص ٩٩

(3) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، « وأما في أشخاص نوع نوع من هذه، فإن التي إياها نطلب بحرف «كيف» فيها هي أشياء أخر خارجة عن ماهياتها. فلذلك

في حدّ مقولة الكيفية القول في «الأشخاص» ليميز بينها وبين «الفصول»، مادامت الفصول، سواء كانت جواهر أو أعراضاً، تقال على كيفيات أيضاً، إلا أنها يسأل عنها بـ«كيف» في الأنواع. لكن الغرض في مذهب المقولات هو الحديث عن الكيفية التي تقال في الأشخاص كيف هي. لأن الفصل لا يختص به شخص عن شخص، مثل الضحك، فهو موجود لكل شخص من أشخاص الإنسان. أما الكيفية، فقد ينفرد بها شخص عن آخر. مثل ملكة العلم أو الفضيلة، فقد يتميز بها شخص عن غيره بما هو متنفس، أي من جهة ما هو ذو نفس ومتميز بالعقل [1]. ومن هنا يتبين لنا أن أرسطو والفلاسفة المشائين يجعلون القول في الكيفيات يشمل ذا النفس وهو المركب من النفس كجوهر والجسم، وذلك انسجاماً مع المذهب الأرسطي في النفس القائل بمحايثة النفس للجسم، واختلافاً مع النظرية الأفلاطونية التي تقول بمفارقة النفس كجوهر للجسم، وهذا هو السبب الذي دفع أفلاطون إلى اختزال القول في الكيفيات في النفس فقط دون الجسم.

إن الكيفيات التي يسأل بها في الأنواع كيف هي يصطلح عليها ابن رشد الصور النوعية أو التابعة للصور النوعية، في مقابل الهيئات التي يسأل بها في الأشخاص كيف هي، والمقصود بها الأحوال اللاحقة للصور من قبل الهيولى والأشياء الهيولانية [2]. فإذا كانت الكيفيات هيئات يسأل بها في الأشخاص كيف هي، فما هي إذن، أنواعها، وما الشكوك التي يثيرها كل جنس من أجناسها؟ وما الحلول التي يقترحها ابن رشد ويتميز بها عن غيره؟

٢. ٥ أنواع الكيفيات

يصنف ابن رشد «الكيفية» - مثله في ذلك مثل أرسطو وكل الفلاسفة المشائين- إلى أربعة أجناس، وهي:

= قال أرسطو في كتاب «المقولات»: «وأسمي الكيفية تلك التي بها يقال في الأشخاص كيف هي». إذ كان ليس قصده هناك أن يحصي الكيفيات التي هي ماهيات الأنواع، وهي التي بها يقال في نوع نوع «كيف هو»» . ص ١٩٧.

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، م. ن. ص١٨- ١٩.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن، ص ٨١.

١- الملكة والحال

٢- ما له قوة طبيعية، وما ليس له قوة طبيعية

٣- الكيفيات الانفعالية والانفعالات

٤- الشكل والخلقة، أو ما يسميه ابن رشد الكيفية التي في الكمية بما هي كمية [1].

أول ما ينبغي الإشارة إليه، هو أن ابن سينا لا يقبل بهذا التقسيم الرباعي لأنواع الكيفيات، إذ يعتبره غير منطقي ومتكلفاً، دون أن يقدم تصنيفا بديلاً [2]، بل يكتفي بالتعليق على كل جنس من الأجناس الأربعة للكيفيات، مثيراً الشكوك التي قد تثار بصددها، ومقترحاً حلولاً حولها، كما سنعرض ذلك لاحقاً.

يلاحظ من خلال هذا التصنيف الرباعي للكيفية، هو أن كل جنس يشمل طرفين متقابلين. فما التمييز الذي يقيمه أبو الوليد بين هذه الأجناس الأربعة من أجناس الكيفية؟ وما المعيار الذي يعتمده في ذلك؟

بالنسبة إلى الجنس الأول من أجناس الكيفية، يميز ابن رشد بين «الملكة» و«الحال» من خلال التمييز بين الكيفيات التي تظهر في النفس، خصوصاً النفس الناطقة، وتلك التي تحدث في الجسم. ذلك أن «الملكة» تقال على «الكيفيات العسيرة الزوال»، فمثلاً العلم كملكة يصعب زواله بسهولة، ما لم يطرأ على الإنسان أمر طارئ يفقده هذه الملكة. وبالمقابل، فإن «الحال» يقال على «الكيفيات السريعة الزوال، والمتغيرة بسرعة وسهولة»،

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. ص ٧١- ٧٩

بخصوص أنواع الكيفيات يقول ابن رشد في جوامع السماع الطبيعي «...وأنواع الكيفيات أربعة: الهيئات التي في النفس وفي المتنفس، والاستعدادات الطبيعية، والكيفية الانفعالية، وهي التي في المحسوسات، والأشكال التي في الكمية بما هي كمية، كالتثليث والتربيع». ص ١٢٢.

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. « ... إن هذه الوجوه من القسمة [يقصد الأقسام الأربعة للكيفيات] كلها غير صناعي ومتكلف قبيح التكلف، أقبح كثيراً جداً مما تكلفناه» . ص ١٧٤.

مثل الصحة والمرض، الحرارة والبرودة [١]. وهو التمييز نفسه الذي يرد لدى أرسطو [٢]. أما أبو نصر الفارابي فيميز بين «الملكة» و«الحال» من خلال التمييز بين النفس والمتنفس، ذلك أن «الملكة» هيئة تكون في النفس، سواء كانت حاصلة عن إرادة وارتياض، أو طبيعية. بينما الحال هيئة تحصل في المتنفس بما هو متنفس، أي في المركب من النفس والجسم [٣]. لكن الإشكال الذي يفرض نفسه في هذا السياق مؤداه: هل يمكن أن تتحول الحالات إلى ملكات، أو العكس؟

يرفض أبو الوليد أن يتحول «الحال» إلى «ملكة» رغم دوامه وصعوبة زواله. لكن الملكة قد تصبح حالاً، إذا تغيرت بسهولة وسرعة، مادامت الملكات هي أيضاً حالات بجهة

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «... فأحدها الجنس من الكيفية التي تسمى ملكة وحالًا. والملكة منها تخالف الحال، في أن الملكة تقال من هذا الجنس على ما هو أبقى وأطول زماناً. والحال على ما هو وشيك الزوال، ومثال ذلك: العلوم والفضائل. فإن العلم بالشيء إذا حصل صناعة يظن به أنه من الأشياء الثابتة العسيرة الزوال، وذلك ما لم يطرأ على الإنسان تغير فادح من مرض أو غير ذلك من الاشتغال بالأمور الطارئة التي تكون سبباً مع طول الزمان لذهول الإنسان عن العلم ونسيانه. فأما الحال، فإنها تقال من هذا الجنس على الأشياء السريعة الحركة، السهلة التغير، مثل: الصحة والمرض، والحرارة والبرودة» . ص ٧١- ٧٢.

بصدد التمييز بين الملكة والحال، أنظر أيضاً، ابن رشد، جوامع المنطق، تحقيق: بترورث، غير منشور، الورقتان:٢٦-٢٧.

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، ج. ١، تحقيق: بدوي، م. ن. «فليسم نوع واحد من الكيفية ملكة وحالًا. وتخالف الملكة الحال في أنها أبقى وأطول زماناً: ومما يجري هذا المجرى، العلوم والفضائل [...] وأما الحالات فتسمى بها الأشياء السهلة الحركة السريعة التغير، مثل الحرارة والبرودة، والمرض والصحة...». ص ٥٥.

- Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit. «Une première espèce de qualité peut être appelée état et disposition. Mais l'état diffère de la disposition en ce qu'il a beaucoup plus de durée et de stabilité: sont des états les sciences et les vertus…Par contre, on appelle dispositions, les qualités qui peuvent facilement être mues et rapidement changées, telles que la chaleur et le refroidissement, la maladie et la santé…», p 42.

(٣) الفارابي، المقولات، م.ن.، ص ٩٩.

ما، لأنه لا يمكن الحديث عن الملكات إلا إذا كانت حالات أولاً [(١)]. غير أن أرسطو يعتبر أن الحال قد يصير ملكة مع دوامه وصعوبة زواله، مثل المرض الذي قد يدوم في الجسم ويصعب زواله [(٢)]. وهذا ما يؤكده أيضاً الفارابي، إذ يرى أن الهيئات التي للمتنفس بما هو متنفس، مثل الصحة والمرض، إذا عسر زوالها قيل لها ملكة، وإذا كان زوالها وشيكاً وبسرعة قيل لها حالاً [(٣)]. إلا أنه يرى أن اسم «الحال» قد يستعمله أيضاً أرسطو في العلوم، سواء كانت عسيرة أو وشيكة الزوال. لذلك، يعتبر الفارابي اسم الحال جنساً يقال على النوعين معاً، أي على الملكة والحال [(٤)]. الشيء الذي دفع بابن باجة إلى القول بأن أبا نصر لم يبيّن ما إذا كان «عسر الزوال» فصلاً حقيقياً للملكة، وأن «سرعة الزوال» فصل حقيقي للحال، أم هما فصلان عرضيان [(٥)].

أما فيما يخص الجنس الثاني من الكيفية، فيميز ابن رشد بين الشيء الذي له قوة طبيعية، والذي ليس له قوة طبيعية. فالأول له قوة طبيعية على الفعل بسهولة، وينفعل بصعوبة. مثال ذلك، «المصحاح» الذي له قوة طبيعية على الجري والمصارعة وغيرها من الأنشطة

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن.، « والملكات هي أيضا بجهة من الجهات حالات، وليس الحالات ملكات. وأيضا، فإن الملكات إنما هي حالات، ثم تصير بآخرة ملكات». ص ٧٣.

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، م. ن، «وأما الحالات فتسمى بها الأشياء السهلة الحركة، السريعة التغيير، مثل الحرارة والبرودة، والمرض والصحة... إلا أن يكون الإنسان قد صارت هذه الأشياء له – لطول المدة – حالات طبيعية لا شفاء لها أو عسرت حركتها جداً. فلعله أن يكون للإنسان أن يسمي هذه حينئذ ملكة». ص ٥٥.

(٣) الفارابي، المقولات، م. ن.، «وأما الهيئات التي للمتنفس بما هو متنفس، فمثل الصحة والمرض، وهذه كلها، إذا تمكنت حتى يعسر زوالها قيل لها ملكة، وإذا كانت غير متمكنة وكانت وشيكة الزوال قيل لها حال، ولم تسم ملكة». ص ٩٩.

(٤) الفارابي، المنطق عند الفارابي، م. ن. «... واسم الحال أيضا قد يستعمله أرسطو على العلوم في ما قد تقدم [أعتقد أن الصواب «تمكّن»] منها و فيما لم يتمكن، وكأنه جنس يعمّها. يسمى أحد نوعيه بالملكة، والنوع الآخر باسم جنسه» . ص ٩٩ .

(٥) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، م. ن. «قال: [أي الفارابي] «وكأنه جنس يعمّها». ولم يجزم، لأن الملكة والحال إنما انفصلا بعسر الزوال وسرعته، وليس يبيّن أن عسر الزوال فصل حقيقي للملكة، وأن سرعة الزوال فصل حقيقي للحال». ص ١٩.

الرياضية، كما أنه لا ينفعل عن الأمراض والآفات إلا بصعوبة. أما الثاني فلا قوة طبيعية له، إذ يفعل بعسر، وينفعل بيسر، مثل «الممراض» الذي ليس له قوة طبيعية على القيام بمثل هذه الأنشطة (الجري والمصارعة)، كما أنه ينفعل بسهولة عن الأمراض والآفات. الأمر نفسه بالنسبة إلى الصلب واللين. فالصلب هو الذي له قوة طبيعية على أن لا ينفعل بسهولة، أما اللين فليس له قوة طبيعية، وبالتالي، فهو ينفعل بيسر وسرعة [1]. لكن أرسطو لم يعن بهذا الجنس من الكيفية في كتابه ما بعد الطبيعة، خصوصاً في مقالة الدال، باعتبار أن مثل هذه الكيفيات التي تقال بقوة طبيعية، أو بلا قوة طبيعية هي مجرد استعدادات وقوى لا كيفيات بالفعل، الأمر الذي دفع بالمعلم الأول إلى عدم الفحص عن هذه الكيفيات: هل فيها حركة أم لا في المقالة السابعة من السماع الطبيعي؟ خلافاً لابن رشد الذي يعنى بهذا الأمر [2]، إذ يرى أن حركة الاستحالة إنما توجد في الكيفيات الانفعالية التي في المحسوسات لا في أنواع الكيفيات الأخرى [3]

أما الجنس الثالث من الكيفية فهو الذي يطلق عليه «كيفيات انفعالية وانفعالات»، مثل «الطعوم» (الحلاوة والمرارة) و«الألوان» (السواد والبياض) و«الملموسات» (الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة). فهذه الأمور كلها من الكيفيات، مادام يسأل عنها بكيف،

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن.، ص ٧٤.
بصدد الحديث عن الجنس الثاني من أجناس الكيفيات، يقول ابن رشد في جوامع المنطق، تحقيق: بترورث: «وأما ما يقال بقوة طبيعية، فهو الاستعداد الذي يفعل به الشيء بسهولة، وينفعل بعسر كالصلابة. وما يقال بلا قوة طبيعية، فهو مقابل هذا. وهو الاستعداد الذي يلفى في الشيء لأن ينفعل به بسهولة، ويفعل بعسر كاللين». الورقة ٢٧.

(٢) ابن رشد، مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. ص ٦٠٧- ٦٠٨.

(٣) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق: جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، ١٩٨٣ «...وكذلك الهيئات التي في المتنفس بما هو متنفس، إنما هي صحة أو مرض، والصحة إما في الأعضاء المتشابهة الأجزاء فاعتدال مزاجها، وإما في الأعضاء الآلية فاعتدال تركيبها، والمرض بضد ذلك. وكذلك يشبه أن يكون الأمر في الاستعدادات الطبيعية، أعني أنها تابعة للأمزجة، والأمزجة تابعة للاستحالة الانفعالية. وإذا كان هذا هكذا، فإذا الاستحالة إنما توجد من أنواع الكيفية في الثالث، وهو المحسوسات الأثرية».ص١٢٣.

مثل كيف هذا العسل في حلاوته؟ وكيف هذا الثوب في بياضه؟ فيجاب بأنه شديد الحلاوة، أو شديد البياض، أو غيرذلك. فمثل هذه الأشياء يقال لها كيفيات انفعالية، مادامت تحدث في حواسنا انفعالاً. ذلك أن حلاوة العسل تحدث انفعالاً في اللسان، والحرارة والبرودة في اللمس. أما المثال الثالث المتعلق بالألوان كالسواد والبياض، فليست من الكيفيات الانفعالية، لأن الألوان لا تحدث انفعالاً في البصر، وإنما يقال في مثل هذه الأمور بأنها كيفيات انفعالية، من قبل أن وجودها في الشيء المتصف بها، أي في الموصوف كالثوب مثلاً، إنما حدث عن انفعال. فما هو إذن، الفرق بين الكيفيات الانفعالية والانفعالات؟

يميز ابن رشد بين ضربين من الكيفيات الانفعالية، سواء تلك التي تحدث في الجسم، مثل «الألوان والطعوم والروائح»، أو في النفس، مثل «الخوف والرحمة والخجل». إلا أنه يرى أن عوارض النفس الطبيعية إذا كانت صعبة الزوال تسمى «كيفيات انفعالية»، وما كانت منها سريعة الزوال تسمى انفعالات، مثل احمرار الوجه أو اصفراره نتيجة الخجل أو الفزع، ولا يسأل عنها بكيف خلافاً للكيفيات الانفعالية التي يسأل عنها بحرف كيف [(١)]. وهو في هذا التمييز ينحو منحى الفارابي، إذ يميز هو الآخر بين الكيفيات الانفعالية التي هي بطيئة الزوال أو غير زائلة أصلاً. أما الانفعالات فسريعة الزوال، خلافاً لأرسطو الذي يسمي في كثير من المواضع هذه كلها انفعالات، سواء كانت سريعة الزوال أو بطيئة [(٢)]. إلا أن ما يمكن

(١) ابن رشد، المختصر في المنطق، تحقيق: بترورث، م. ن. «والكيفيات الانفعالية ضربان: ضرب في الجسم، مثل الألوان، والطعوم، والروائح. وبالجملة المحسوسات. وضرب في النفس، وهي عوارض النفس، مثل الخوف والرحمة والخجل. والأعراض التابعة لهذه في جسم المتنفس هي من الجنس الأول. وما كان من هذه سريع الزوال في الأكثر خصّ باسم الانفعال. وما كان بطيئاً سمي كيفية انفعالية».الورقة ٢٧.

(٢) الفارابي، المقولات ضمن المنطق عند الفارابي، م.ن. «والكيفيات الانفعالية ضربان: ضرب في الجسم، وهو المحسوسات، مثل الألوان والطعوم والروائح والملموسات كالحرارة والبرودة. وضرب في النفس، وهو عوارض النفس الطبيعية، مثل الغضب والرحمة والخوف وأشباه ذلك. فما كان من هذه جميعاً سريع الزوال سمي انفعالاً، وما كان منها متمكنا بطيء الزوال أو غير زائل أصلًا سمي باسم جنسه، وهو الكيفية الانفعالية. على أن أرسطو في كثير من المواضع يسمي هذه كلها انفعالات، كانت سريعة الزوال أو بطيئة». ص ١٠٠.

ملاحظته في سياق حديث أبي نصر عن الكيفيات الانفعالية التي تحدث في الجسم، أي المحسوسات هو أنه لم يشر إلى المسموعات، بل اكتفى فقط بالإشارة إلى ما «يرى، ويذاق، ويشم، ويلمس»، الأمر الذي دفع بابن باجة إلى القول بأن أبا نصر أسقط المسموعات في معرض حديثه عن المحسوسات دون أن يبين موقفه منها: هل هي داخلة تحت جنس الكيفيات الانفعالية التي تحدث في الجسم أم لا؟ ويعتبر هذا الأمر موضع بحث. إلا أنه يرى أن المحسوسات كلها (ما يرى، ويلمس، ويسمع، ويذاق، ويشم) منها ما يدخل تحت مقولة «أن يفعل»، ومنها ما يدخل تحت مقولة «أن ينفعل»، فإن أخذت من جهة انصراف الحواس عن المحسوسات، وتهيوئها للحس، وإدراكها لها، كانت تحت «أن يفعل». أما إن أخذت من جهة أن المحسوسات مؤثرة في الحواس، كانت تحت «أن ينفعل» [1]. ومن هنا يتبين لنا مدى التداخل الموجود بين مقولة «الكيفية» ومقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل».

نستنتج من خلال ما تقدم قوله، إلى أن عوارض النفس تسمى كيفيات انفعالية، مادام وجودها بالطبع في النفس، وثابتة، ومن هنا تشبه الملكة، مثل «الطعوم» (الحلاوة والمرارة) و«الألوان» (السواد والبياض) و«الملموسات» (الرطوبة واليبوسة، والحرارة والبرودة). فأمثال هذه تسمى كيفيات انفعالية، مادامت قادرة على أن تحدث تغيراً في المحسوسات، فالحلاوة مثلاً، تحدث تغيراً في الذوق، والحرارة في اللمس. أما بالنسبة إلى البياض والسواد، وبقية الألوان الأخرى فلا تحدث تغيراً في البصر، ومع ذلك تسمى كيفيات انفعالية، لكن ليس بالطريقة نفسها التي تقال بها باقي الكيفيات الأخرى، بل لأنها هي ذاتها حاصل تغير. وتسمى انفعالات إذا كان وجودها في النفس عرضاً، ولا تدوم، ومن ثمة تشبه الحال، مثل فقدان العقل الذي قد ينتج عن أمر طارئ، فيسمّى انفعالاً. أما إذا كان تيه العقل

---

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، تحقيق: محمد ألوزاد، م. ن. «قال: [يقصد الفارابي] «والمحسوسات، مثل الألوان والطعوم والروائح». وأسقط المسموعات، وهو موضع بحث. وأما ما يرى ويسمع ويشم ويذاق ويلمس، فإن أخذت من جهة انصراف الحواس عن المحسوسات وتهيئها للحس وإدراكها لها، كانت تحت أن يفعل. فإن أخذت من جهة أن المحسوسات مؤثرة في الحواس، إذ بذلك يكون إدراكها، كانت تحت أن ينفعل». ص ١٩- ٢٠.

في الإنسان بالطبع فيسمّى انفعالياً، أي كيفية انفعالية، مادامت هذه الصيغة الأخيرة (انفعالياً) تليق بالشيء الثابت والدائم [١].

أما ابن سينا فهو الآخر يحد الكيفيات الانفعالية بأنها كيفيات قارة وثابتة في الشيء «كحلاوة العسل»، و«سواد الغراب»، و«صفرة الذهب». لكن يرفض أن يسميها انفعاليات، مادام لها بقاء ودوام، سواء انفعلت عنها الحواس، أو تحدث عن انفعال في موضوعها. كما أن الشيخ الرئيس يرادف بين «الكيفيات الانفعالية» و«الملكات»، مادام القاسم المشترك بينهما هو الثبات والدوام، وبين «الانفعالات» و«الحالات» التي تتصف بالتغير الدائم [٢].

أما الجنس الرابع والأخير من «الكيفية» فهو المتعلق بالشكل والخلقة اللذين قد يوجدان في الشيء الواحد، مثل «الاستقامة والانحناء» في الخط، و«التحديب والتقعير» في الخطوط المنحنية، وفي التي تلتقي على غير استقامة. لذلك، يسمي ابن رشد هذا الجنس الرابع من الكيفيات الكيفية التي توجد في أنواع الكمية بما هي كمية- وهي نفس التسمية التي يسمي بها الفارابي هذا الجنس الرابع من أجناس الكيفيات في نص المقولات - فإذا سئل مثلاً عن الشيء كيف هو؟ فقد يجاب بأنه مثلث أو مربع، مستقيم أو منحن من حيث شكله. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الخلقة. لكن الفرق بين الشكل والخلقة، هو أن الأول

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. «وجنس ثالث من الكيفية هي التي يقال لها كيفيات انفعالية وانفعالات. وأنواع ذلك، الطعوم، مثل الحلاوة والمرارة، والألوان، مثل السواد والبياض، والملموسات، مثل الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة... وعلى هذا المثال، يقال في عوارض النفس كيفيات انفعالية لما كان منها بالطبع وثابتاً، وانفعالات لما كان عارضاً ولم يكن للإنسان بالطبع والمزاج. مثال ذلك، تيه العقل والغضب، فإنه من كان له هذان الأمران بالطبع قيل فيه إنه غضوب، وإنه تائه العقل. ولذلك، تسمى أمثال هذه كيفيات انفعالية. ومن عرض له الغضب عن أمر محرج طرأ عليه لم يقل فيه غضوب وتائه العقل، وإنما غضب وتاه عقله». ص ٧٨- ٧٩.

- أنظر كذلك، أرسطو، المقولات ضمن منطق أرسطو، ج. ١. تحقيق: بدوي، م. ن. ص ٥٧- ٥٨.

(٢) ابن سينا، المقولات، م.ن.، «... إن هذا الجنس منه كيفيات انفعالية هي التي تكون قارة راسخة في الشيء، كحلاوة العسل، وسواد الغراب، وليس يقال لها إنها انفعاليات، لأنه يجب أن تكون ما هي فيه لا محالة قد انفعلت بها، بل لأنها تنفعل عنها على النحو المذكور... إن الملكات قد يجوز أن تسمى كيفيات انفعالية، والحالات انفعالات...» ص ١٩٨-١٩٩.

يقال على الأشياء غير المتحركة التي توجد في غير مادة، مثل الموجودات التعاليمية. أما الخلقة فتقال على الموجودات المتحركة. وقبل الحديث عن الشكوك التي تثار بصدد هذا الجنس الرابع من الكيفيات والحلول المقترحة، نتساءل أولاً: لماذا أدرج أرسطو الشكل ضمن مقولة الكيف؟ ولماذا قدم الحديث عن الشكل قبل الخلقة؟

أدرج أرسطو «الشكل» [١] ضمن مقولة الكيف لسبب مذهبي يتمثل في نقد نظرية الصور الأفلاطونية التي تنظر إلى الشكل باعتباره مفارقاً عن الموجودات ولا يدخل في حدّها. هذا النقد الأرسطي يقوم على معيار أنطولوجي في نص المقولات، مادام الشكل يوجد في الشيء فيقال عنه إنه مثلث أو مربع، مستقيم أو منحن من حيث شكله، وعلى معيار ابستمولوجي في كتاب ما بعد الطبيعة، مادام الشكل يدخل في حدّ «الدائرة والمربع والمكعب»...فإذا أردنا أن نحدّد الدائرة مثلاً، فإننا نقول «شكل لا زاوية له»، وهذا فصل جوهري تتميز به الدائرة عن بقية الأشكال الهندسية الأخرى، مثل المربع، والمكعب...إلخ [٢]. كما أن أرسطو يقدم القول في الشكل قبل الخلقة، لأن الشكل أكثر امتداداً واتساعاً من الخلقة. فكل خلقة لها شكل، لكن ليس لكل شكل خلقة. كما أن الخلقة تقال فقط على الموجودات المتحركة، أما الشكل فيقال أيضاً على الأشياء غير المتحركة [٣]. فما هي إذن أصناف الشكل؟

يميز ابن سينا بين ثلاثة أصناف للشكل، وهي: «الشكل»، و«ما ليس بشكل»، و«ما هو حاصل من شكل وغير شكل». فالشكل هو «كل ما أحاط به حد»، مثل «الكرة والدائرة» (حد واحد)، أو حدود، مثل «المربع والمكعب» (حدود متعددة). أما الذي ليس بشكل،

---

(١) بصدد حدّ الشكل وأنواعه يقول الفارابي: «والشكل هو الذي يحيط به حد أو حدود، فإن الشكل ليس هو شيئاً سوى بسيط متناه، يحيط به خط واحد أو أكثر من واحد، إما اثنان وإما ثلاثة، أو أكثر من ذلك، أو جسم متناه يحيط به سطح واحد، أو سطحان، أو ثلاثة أو أكثر من ذلك. وكل بسيط يحيط به خط واحد، أو خطوط، أو جسم يحيط به بسيط، أو بسائط فهو شكل. والشكل ضربان: مسطح ومجسم. فالمسطح ما كان له طول وعرض فقط. والمجسم ما زاد على حد السطح، هي إما سمك وإما عمق». الفارابي، شرح صدر المقالة الأولى وصدر المقالة الخامسة من كتاب الأصول لأقليدس، تقديم وتحقيق وتعليق محمد قشيقش، م. ن. ص ٤٩.

(2) Voir, Aristote, la Métaphysique, Op. Cit.. p 192-193.

(3) Ammonios, Prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 147.

فمثل «الاستقامة والانحناء للخط»، ومثل «التقعير والتحديب والتسطيح للبسيط». وأخيراً، فإن الصنف الثالث الذي يحصل من شكل وغير شكل هو الذي يسمى صورة وخلقة. وهو الشكل من حيث هو محسوس في جسم طبيعي أو صناعي، ويدرك بالبصر، وذلك بأن يكون له لون ما. وبالتالي، يمكن القول بأن الشكل الملوّن خلقة وصورة [(١)].

إن الحديث عن الجنس الرابع من أجناس الكيفية المتعلق بالشكل والخلقة يثار بصدده شك مفاده: هل «المتكاثف والمتخلخل»، و«الخشن والأملس»، يدخلان تحت هذا الجنس الرابع من الكيفية أم تحت مقولة «الوضع» أم تحت جنس آخر من أجناس المقولات؟

قد يظن أن المتكاثف والمتخلخل يدخلان تحت جنس الكيفية الذي يقال له شكل وخلقة. إلا أن ابن رشد يرى أن الأشبه أنهما يدخلان في مقولة «الوضع»، لا في مقولة «الكيف»، لأن المتكاثف والمتخلخل يدلان على وضع ما للأجزاء. فيقال «الكثيف لما أجزاؤه متقاربة بعضها ببعض»، و«المتخلخل لما أجزاؤه متباعدة بعضها عن بعض». وكذلك الأمر بالنسبة «إلى الأملس والخشن». فالأول يقال لما «أجزاؤه مستوية في السطح»، والثاني يقال لما «أجزاؤه غير مستوية، بل يفضل بعضها على بعض» [(٢)]. يتضح من خلال هذا القول أن ابن رشد يجعل المتكاثف والمتخلخل يدخلان تحت مقولة «الوضع» لا مقولة الجوهر أو الكمّ أو أي جنس من أجناس المقولات. والسبب في ذلك نقد أصحاب نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ» الذين يحدّون الكثيف بأنه الذي تكون أجزاؤه كثيرة التضام. والمتخلخل هو الذي تكون أجزاؤه غير متضامة [(٣)] إلا أن الفارابي يوضح المسألة أكثر، إذ يعتبر أن الخشونة والملاسة من الأسماء التي تقال باشتراك. فمن يجعل معنى الخشن يدل على الذي توجد بعض أجزائه وضعها أرفع، وبعضها الآخر أخفض، مادام بعضها أطول وبعضها أقصر، وبالتالي يكون وضع أجزائه في سطوح مختلفة. ومعنى الأملس هو الذي توجد أجزاؤه التي على سطحه كلها متساوية، ومن ثمّ يكون وضع جميعها في سطح واحد بعينه، فقد يظن أنهما

---

(١) ابن سينا، م. ن. ص ٢٠٥.

(٢) ابن رشد، م. ن، ص ٨٠.

(٣) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، المقالة الثالثة، م. ن. ص ٢٩٠.

يدخلان تحت مقولة «الوضع». وقد يلحق الأملس والخشن أشكال، فمثلا إذا كان الأملس كرة أو خلقة أن تكون الخطوط التي تخرج من مركزه إلى جميع أجزاء سطحه متساوية، فيكون إذن شكل الأملس كروياً أو دائرة. وإذا كان الخشن كرة أو خلقة، فإن الخطوط التي تخرج من مركزه إلى أجزاء سطحه التي هي أطول، أعظم من التي هي أقصر، والتي هي غائرة، فيحدث من ذلك كله شكل كثير الزوايا، وبالتالي قد يظن أنهما يدخلان تحت هذا الجنس الرابع من مقولة «الكيفية» (١). أما بالنسبة إلى التكاثف والتخلخل، فيرى الفارابي أن التخلخل إن كان يدل على تباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض، في مقابل التكاثف، مثل تنفّش الصوف وتلبّده، فإنهما يدخلان تحت مقولة الوضع. أما إذا كان يعنى بالتكاثف، مثل جمود الماء، والتخلخل، مثل ذوبان الجمد، فإنهما يدخلان في مقولة «الكيفية» لكن لا في الجنس الرابع والأخير من أجناس الكيفيات، بل في الجنس الثاني المتعلق بالكيفيات الانفعالية والانفعالات (٢).

أما ابن سينا فيقدم ثلاثة معان للتكاثف والتخلخل، ويدرج كل معنى في مقولة من المقولات العشر. فالمعنى الأول يقصد بالتخلخل انفشاش الأجزاء بأن يتخللها جسم أرق منها فتتباعد منها كالصوف المنفوش، في مقابل التكاثف.كما هو الأمر عند الكير. وهذا المعنى يدخل في باب المضاف. أما المعنى الثاني فيقال التخلخل إذا صار الجسم إلى قوام أقبل للتقطيع والتشكيل من غير انفصال يقع فيه، في مقابل التكاثف. وهذا المعنى يدخل في باب الكيف. أما المعنى الثالث والأخير فيقصد بالتخلخل قبول المادة حجماً أكبر، في مقابل التكاثف الذي يعني قبول المادة لحجم أصغر. وهذا المعنى الثالث يدخل في باب الكم المقارن للإضافة أو الإضافة المقارنة للكم (٣).

هذه بالجملة أجناس الكيفية التي تقال بالحقيقة، والتي يمكن أن نشير إليها في الجدول البياني التالي:

(١) الفارابي، المنطق عند الفارابي، ج. ١. تحقيق: رفيق العجم، م. ن. ص ١٠٢.

(٢) الفارابي، م. ن. ص ١٠٢- ١٠٣.

(٣) ابن سينا، ن. م، ص ١٩٧.

الكيف

حده	يطلق على الهيئات التي يسأل بها في الأشخاص كيف هي			
أنواعه	الملكة و الحال	ما له قوة طبيعية وماليس له قوة طبيعية	الكيفيات الانفعالية والانفعالات	الشكل و الخلقة
تعريفه	-تقال الملكة على الكيفيات العسيرة الزوال مثل العلم.يقال الحال على الكيفيات السريعة الزوال مثل الصحة والمرض	- ما له قوة طبيعية يفعل بسهولة وينفعل بصعوبة مثل المصحاح له قوة طبيعية على القيام بأنشطة رياضية كالجري والمصارعة - ما له قوة طبيعية يفعل بعسر وينفعل بسبب مثل المريض الذي ليس له قوة طبيعية على الجري والمصارعة وينفعل بسهولة عن الأمراض و الآفات	- تطلق الكيفيات الانفعالية على العوارض التي تحدث في النفس و تكون بطيئة الزوال ، مثل حلاوة العسل . أما الانفعالات فتطلق على العوارض السريعة الزوال مثل احمرار الوجه أو اصفراره	يسمي ابن رشد هذا النوع من الكيفيات الكيفية التي توجد في أنواع الكمية بما هي كمية . - يقال أشكال الأشياء غير المتحركة التي توجد في غير مادة ، مثل الموجودات التعاليمية:المثلث ، المربع: المستقيم ، المنحني -تقال الخلقة على الأشياء المتحركة

فضلاً عن هذه الأجناس الأربعة هناك جنس آخر من الكيفيات، وهي «الهيئات التي يسأل بها في الأنواع – لا في الأشخاص – كيف هي، وهي الصور النوعية أو التابعة للصور النوعية»، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، في مقابل الهيئات التي يسأل بها في الأشخاص كيف هي، وهي الأحوال اللاحقة للصور من قبل الهيولى والأشياء الهيولانية.

أما «ذوات الكيفيات» فيقصد بها «الهيئات التي يدل عليها بالأسماء الدالة على الكيفيات نفسها، وذلك عن طريق الاشتقاق في الاسم»، مثل البليغ المشتق من اسم البلاغة، والعادل المشتق من اسم العدالة. لكن ابن رشد يرى أنه ليس من المستبعد أن يكون في اللسان العربي أفعال ليس لها مصادر، خلافاً للسان اليوناني الذي قد يكون للكيفية اسم من حيث هي مجردة عن الموضوع، ويكون اسم تلك الكيفية من حيث هي في موضوع، مشتقاً

من اسم آخر. مثال ذلك، أنهم كانوا يقولون من الفضيلة مجتهد لا فاضل [1]. الأمر نفسه نجده عند ابن سينا [2].

إذا تأملنا الأجناس الأربعة للكيفيات (الملكة والحال، وما له قوة طبيعية، وما ليس له قوة طبيعية، والكيفيات الانفعالية والانفعالات، والشكل والخلقة)، فإن التساؤل الذي يفرض نفسه، مفاده: ما المعيار الذي اعتمده أرسطو والفلاسفة المشاؤون في هذا التصنيف الرباعي للكيفيات؟

يقترح «أمينيوس» معياراً يمكن اعتماده في تصنيف أجناس الكيفيات هو معيار «القوة والفعل».ذلك، أن الكيفية حسب القوة تشمل النوع الثاني من الكيفيات الذي يسميه أرسطو «ماله قوة طبيعية، وما ليس له قوة طبيعية». أما الكيفية حسب الفعل، فتنقسم إلى قسمين: إما أن يكون جميل أو قبيح، أو ليس جميلاً ولا قبيحاً. فما هو جميل، تارة يولد انفعالاً في حواسنا، وتارة لا يولده. وأخيراً، فإن ما لا يولد انفعالاً في حواسنا، فإما أنه صعب وإما سهل الزوال. فإذا كان صعب الزوال، فإنه ينتج «الملكة» إما في النفس وإما في الجسم. أما إذا كان سهل الزوال، فإنه ينتج «الحال». وفضلاً عن ذلك، فإن الملكة التي توجد في النفس، هي: «العلم والفضيلة»، بينما التي توجد في الجسم، مثل «الصحة».

أما إذا لم يكن الفعل لا جميلاً ولا قبيحاً، فإما أن تكون الكيفية في سطح الموضوع، أو في عمقه. فإذا كانت في عمق الموضوع، فإما أن تكون سهلة وإما صعبة الزوال. فإذا كانت يسيرة الزوال، فإنها تشكل من جديد «الانفعال» الذي يندرج ضمن الجنس الثالث من الكيفية. بينما إذا كانت عسيرة الزوال، فإنها تشكل «كيفيات انفعالية» التي لا تكون سبباً للانفعال، بل تتولد هي ذاتها عن انفعال، مثل الاحمرار الذي يكون للإنسان بالطبع. الأمر نفسه بالنسبة إلى الذي يحمر وجهه من جراء الخجل، فإنه يملك هذا اللون نتيجة انفعال، وكذلك الذي هو أحمر اللون بالطبع، فإنه يملك هذا اللون نتيجة انفعال طبيعي [3].

---

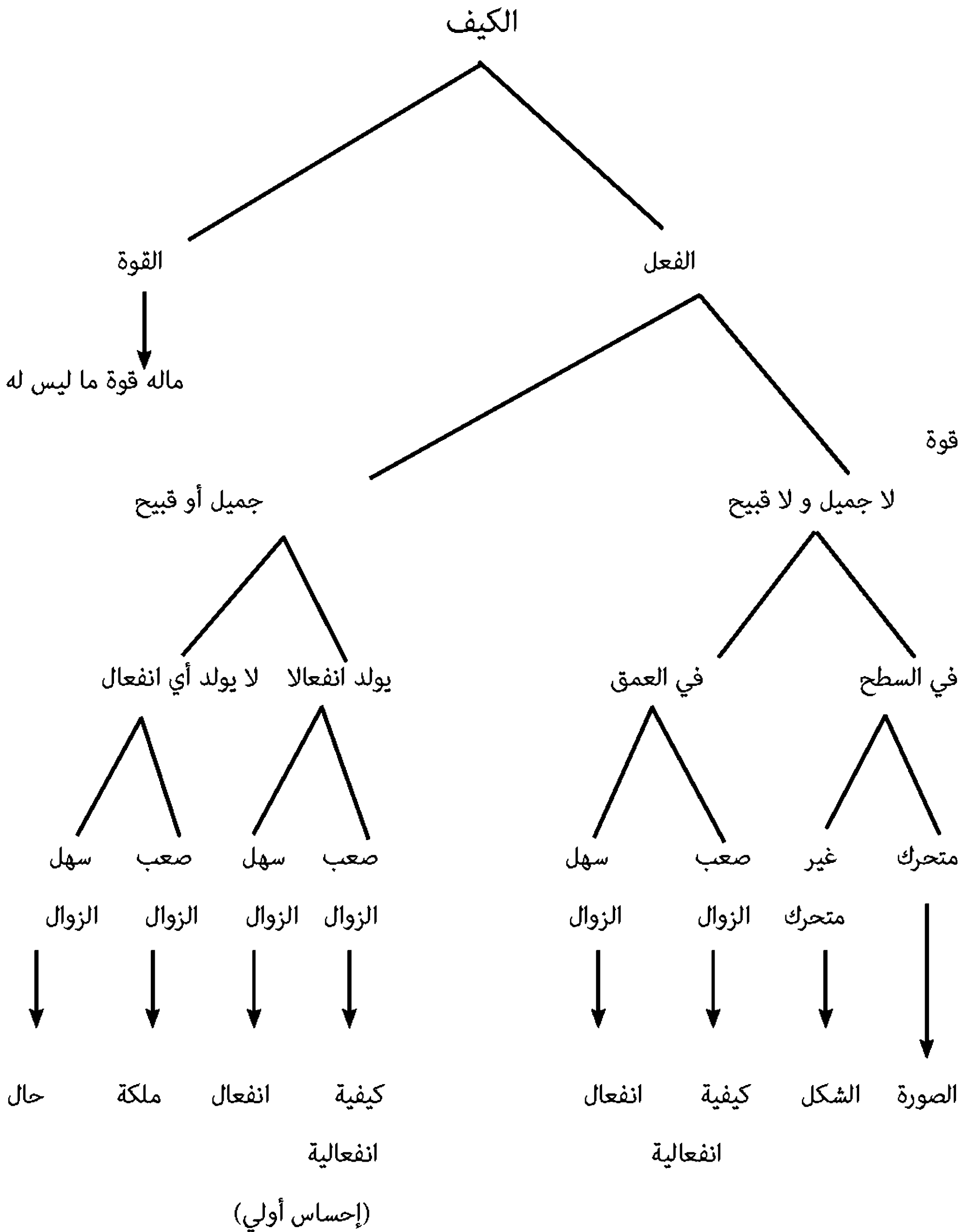
(١) ابن رشد، ن. م، ص ٨٢.

(٢) انظر ابن سينا، ن. م، ص ٢١٨- ٢١٩ .

(٣) أنظر بخصوص هذا التصنيف الذي يقترحه «أمينيوس»، وكذلك الرسم البياني الذي يوضح به ذلك تعليقه على كتاب المقولات لأرسطو:

Ammonios, Prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 142 et p197.

إن هـذا التصنيـف الـذي يعتمـده «أمينيـوس» للكيفيـة اعتمـاداً علـى ثنائيـة «القـوة والفعـل»، يمكـن أن نشـير إليـه فـي الرسـم البيانـي التالـي:



٣.٥ خصائص الكيفية

قبل أن يتحدث ابن رشد عن الخاصية المميزة للكيفية دون غيرها من أجناس المقولات الأخرى، والتي تتمثل في «الشبيه وغير الشبيه»، يعرض خاصيتين قد تقبلهما الكيفيات وذوات الكيفيات في بعض الأحيان، وهما: «التضاد» و«الأكثر والأقل». بالنسبة إلى الخاصية الأولى، فإن الكيفيات وذوات الكيفيات قد تقبل التضاد. فمثلاً العدل ضد الجور، والبياض ضد السواد، كما أن العادل ضد الجائر، والأبيض ضد الأسود. لكن الكيفيات التي يكون بينها متوسطات، فلا تقبل التضاد، فمثلاً ليس للأصفر ولا للأشقر ضد. كما أن من شرط قبول الكيفية للتضاد أن يكون المتضادان من جنس الكيفية، فمتى كان أحد المتضادين كيفاً، فالآخر كيفاً بالضرورة، إذ يستحيل أن نتحدث عن التضاد في الكيفيات إذا كان المتضادان يدخلان تحت مقولتين مختلفتين، أي أن يكون أحدهما كيفاً والآخر في جنس مقولة أخرى، كالكم والإضافة...إلخ.

إذا كانت الكيفية تقبل التضاد، ولاسيما منها الكيفيات التي تكون أطرافها متضادة، أي ليس بينها متوسطات، فإن التساؤل الذي يمكن أن نثيره مؤداه: أي نوع من أنواع الكيفية الذي يعرف حركة الاستحالة، هل الكيفيات التي بينها متوسطات أو تلك التي ليس بينها متوسطات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فهل الاستحالة لا تشمل كل أنواع الكيفيات؟

سوف نعتمد موقتاً على ما يقدمه «أمينيوس» في تعليقه، إذ يشير إلى أن أرسطو في المقالة السابعة من كتاب الطبيعة يتحدث عن حركة الاستحالة فقط بالنسبة إلى الكيفيات الانفعالية، أي في الكيفيات التي هي أعراض في الشيء. مادامت الكيفيات حسب الملكة في نظره لا تسبب فقط استحالة، بل طريقاً نحو الفساد أو التكون، لأن التغير في الملكة هو تغير في الجوهر [1]. سنعمق النظر في هذا الإشكال وفي هذا الحل المقترح عند تفحصنا الدقيق للنصوص الطبيعية لابن رشد وأرسطو وغيرهما في سياق الحديث عن الحركة وأجناسها في الفصل الرابع والأخير من هذا البحث المتعلق بلواحق المقولات. ولننتقل للحديث عن الخاصية الثانية للكيفية.

(1) Ammonios, Prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 143.

أما الخاصية الثانية للكيفية، فإنها قد تقبل أيضاً «الأكثر والأقل»، مادامت تقبل في بعض الحالات التضاد. لكن، هناك شك يثار في هذا السياق مؤداه: هل تقبل الكيفيات الأكثر والأقل، إذا أخذت مجردة من موضوعاتها؟

قبل أن يحل ابن رشد هذا الإشكال يعرض موقف الذين ينفون قبول الكيف للأقل والأكثر، بدليل أن العدالة كنوع من أنواع الكيفيات لا تقبل الأكثر والأقل، فليست هناك عدالة أكثر أو أقل من عدالة أخرى، مادام الحال أولى بهذه الخاصية، أي الأقل والأكثر. إلا أن ابن رشد يرى أن الكيفيات إذا جردت من موضوعاتها، فإنها لا تقبل الأكثر والأقل، لكن إذا أخذت مقترنة بموضوعاتها، مثل قولنا عادل وجائر، فإنها تقبل الأكثر والأقل، إذ يمكن أن يكون عادل أكثر من عادل آخر، أو العكس عادل أقل من عادل آخر. ويضيف أبو الوليد أن الشيء يقال بالقياس إلى غيره، إذا كان يدخل تحت حدّه. فلا يمكن مثلاً أن نقول إن المربع أكثر دائرية من المستطيل، مادام كل منهما لا يدخل تحت حدّ الدائرة. وإذا كان الأمر كذلك، فليس كل الكيفيات تقبل الأقل والأكثر، بل في بعضها [1]. الأمر نفسه يثيره «أمينيوس»، إذ يرى أن المثلث ليس أكثر أو أقل ثلثياً من مثلث آخر. ولا المكعب أكثر دائرية من المربع. لأنه إذا أمكن أن نقارن هذين الشكلين بالدائرة، يجب أن يقبل كل واحد منهما حدّ الدائرة. فإذا لم يقبلا حدّ الدائرة، فيستحيل أن نقارنهما بالدائرة. كما أنه لا يمكن أن نقول بأن الثور أكثر إنسانية من الفرس، مادام كل واحد منهما لا يقبل حدّ الإنسان. الأمر نفسه بالنسبة للأشكال التي تقبل حدّ الدائرة، فإنها دوائر بشكل مواز]، وكل الأشكال التي تقبل حدّ المثلث، فإنها مثلثات أيضاً. بينما الأشكال الأخرى التي لا تدخل تحت حدّ الدائرة أو المثلث، فإنها لا تقبل الحدّ نفسه، أي تستحيل مقارنتها. لذلك، فإن الكيفيات لا تقبل كلها خاصية الأكثر والأقل، إلا في بعض الحالات [2].

أما الخاصية الأساسية المميزة لمقولة الكيف فإنها تقبل «الشبيه وغير الشبيه»، إذ يمكن

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.ن، ص ٨٤- ٨٥. وانظر أيضاً، أرسطو، المقولات، تحقيق: بدوي، م.ن.، ص ٦٠-٦١.

(2) Ammonios, Prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 149.

القـول بـأن هـذا البيـاض شـبيه أو غيـر شـبيه ببيـاض آخـر. وهـذه خاصيـة تتميـز بهـا الكيفيـة ولا تشـترك معهـا فيهـا بقيـة أجنـاس المقـولات الأخـرى.

إذا تأملنـا كل مـا قيـل بصـدد مقولـة الكيفيـة، سـواء تعلـق الأمـر بأجنـاس الكيفيـات أو بخصائصهـا، فإنـه قـد يتشـكك فـي هـذا القـول كلـه. ذلـك أن أرسـطو التبـس عليـه الأمـر وعـدّد أشـياء كثيـرة تدخـل فـي بـاب المضـاف، كمـا هـو الشـأن بالنسـبة إلـى الجنـس الأول مـن الكيفيـات المتعلـق بـ«الملكـة والحـال»، فـكل مـا قيـل بصـدده يدخـل تحـت جنـس المضافـات. إذ يمكـن القـول: إن «الملكـة ملكـة لشـيء مـا»، و«الحـال حـال لشـيء مـا». لكـن ابـن رشـد يحـل هـذا الشـك بقولـه، إذا أخـذت الملـكات أو الحـالات كأجنـاس، فإنهـا تدخـل تحـت المضافـات. فمثـلًا، العلـم كملكـة يقـال بالإضافـة إلـى المعلـوم، لكـن إذا أخـذت الملـكات أو الحـالات كأنـواع، فإنهـا تنـدرج ضمـن الكيفيـات، مثـل النحـو والفقـه كنـوع لجنـس العلـم. فمثـل هـذه الأنـواع لا تقـال بالإضافـة إلـى شـيء، فـلا يقـال إذن نحـو أو فقـه لشـيء مـا. وبالتالـي، فـإن مثـل هـذه الكيفيـات ليسـت مـن المضـاف بذاتهـا، بـل بالعـرض، مادامـت قـد تضـاف إلى جنسـها (العلـم). ويبـدو أن أرسـطو كان واعيـاً بمثـل هـذه الانزلاقـات فـي سـياق حديثـه عـن الكيفيـة، إذ قـد يظـن أنـه يتحـدث عـن المضافـات. وهـذا هـو السـبب الـذي دفـع بالمعلـم الأول إلـى أن يسـمي الصنـف الأول مـن الأصنـاف الأربعـة للكيفيـة «الملكـة والحـال» باسـم النـوع لا باسـم الجنـس، حتـى يتجنـب القـول فـي المضافـات، مادامـت الملـكات إذا أخـذت مـن حيـث جنسـها كانـت مـن المضـاف.

نسـتنتج مـن خـلال مـا تقـدم قولـه، أن الملـكات والحـالات إذا أخـذت مـن حيـث أجناسـها كانـت مـن المضافـات، أمـا إذا أخـذت كأنـواع فإنهـا تدخـل تحـت الكيفيـة. لذلـك لا يمنـع أرسـطو أن يدخـل الشـيء الواحـد فـي مقولتـي «الإضافـة» و«الكيـف» دون أن يحـدد الجهـة التـي يدخـل بهـا فـي كل مـن المقولتيـن [1]. لكـن ابـن رشـد يـرى أن الشـيء الواحـد قـد يدخـل فـي مقولتيـن بجهتيـن مختلفتيـن: الأولـى بالـذات والأخـرى بالعـرض. فمثـلًا العلـم كجنـس يدخـل بالـذات

---

(1) Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. « J'ajoute que s'il arrive à la même chose d'être un relatif et une qualité, il n'y a rien d'absurde à la mettre au nombre des deux genres à la fois». p 54.

في مقولة الإضافة، مادام العلم يقال بالإضافة إلى المعلوم، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما «العلم كنوع» (النحو، الفقه، الموسيقى...) فيدخل بالعرض في مقولة الكيفية، باعتباره ملكة. خلافاً لأبي نصر الفارابي الذي يرى أن الشيء الواحد قد يدخل في مقولتين بجهة واحدة، أي بالذات [1]. وهذا الحل الذي يتبناه أبو الوليد ليتجاوز من خلاله هذه الشبهة التي قد تثار في سياق الحديث عن مقولة الكيف، نجده حاضراً لدى ابن سينا، إذ لا يمنع هو الآخر أن يدخل الشيء الواحد في مقولتين بجهتين مختلفتين، في إحداهما بالذات وفي الأخرى بالعرض [2]. وكذلك عند إيفن بولوتيي [3].

بعد تفصيل القول في مقولات: الكمّ، والإضافة، والكيف، من حيث حدّها وخصائصها وأنواعها، فإننا نتساءل: هل أنواع أجناس هذه المقولات أنواع ذاتية مقوّمة لها أم مجرد أنواع مقسمة لها فقط؟

ينفي الفارابي أن تكون أنواع هذه المقولات التي ذكرت في نص المقولات أنواعاً ذاتية ومقوّمة لها، بل هي مجرد أنواع مقسّمة لها فقط، مادامت تنقسم إلى أنواع كثيرة. في حين أن الجنس العالي ينقسم قسمة صحيحة متى قسم إلى قسمين فقط لا إلى أكثر من ذلك. لذلك، يمكن القول في نظر الفارابي، إن أنواع هذه المقولات ليست بأنواع ذاتية ولا مقوّمة، بل مقسّمة فقط، لأنها قسمت إلى أكثر من قسمين. فمثلاً «المضافات» تقسم إلى أربعة أنواع، وهي: ما يرجع بعضها على بعض بحرف (ب)، وإلى ما يرجع بعضها على بعض بحرف (أ)، وإلى ما يُبقي عند الرجوع حرف النسبة واحداً، وإلى ما يتبدل. كما أن الكيفية قسمت إلى

---

(١) بخصوص موقف ابن رشد من الشك الذي يثار بصدد الحديث عن مقولة الكيف، وكذلك نقده الصريح لموقف الفارابي، أنظر ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن، ص ٨٧-٨٨.

(٢) ابن سينا، المقولات، م. ن.، «ولقائل أن يقول إن أكثر هذه الأشياء التي عددتموها في مقولة الكيفية، فإنها من مقولة المضاف، كالملكة، والقوة، والعلم، وما أشبه ذلك. والجواب أن هذه الأشياء ليست بذواتها من مقولة المضاف، بل مما عرضت له الإضافة، إذ لها وجود غير ما هي به مضافة». ص ٢٢٣.

ويقول أيضاً «و لا بأس أن يدخل الشيء في مقولتين، على وجهين، أما في أحدهما، فبالذات، على أنه نوع له. وأما في الآخر، فبالعرض، على أنه موضوع لعروضه له». ص ٢٢٥.

(3) Voir, Aristote, les attributions, tra. Et annot. Y. Pelletier, Op. Cit., note N° 18, p 18,

أربعة أنواع، وهي: الملكة والحال، وما له قوة طبيعية، وما ليس له قوة طبيعية، والكيفيات الانفعالية والانفعالات، والشكل والخلقة. وكذلك، قسم الكمّ إلى الكمّ المتصل، والكمّ المنفصل، والكمّ ذي الوضع، والكمّ غير ذي الوضع [1]، وهي أنواع مقسّمة لهذه المقولات لا مقوّمة لها.

٦ - مقولتا «أن يفعل وأن ينفعل»

أول شيء يثير انتباهنا في بقية المقولات الست الأخرى (أن يفعل، وأن ينفعل، والمتى، والأين، والوضع، وله) هو أن ابن رشد، وقبله أرسطو، لم يعد يهتم بمسألة حدّ هذه المقولات، بل يكتفي بالإشارة إلى خصائصها وأحياناً إلى أنواعها، ولاسيما في **تلخيص كتاب المقولات**. الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن سبب ذلك: هل الأمر يعود إلى عدم أهمية حدّ هذه الأجناس من المقولات، أم أنها لا تستوفي شروط استنباط الحدّ، أم أن الغرض هو تفصيل القول في المقولات الأربع الأولى التي يمكن نعتها بالمقولات الأساسية، وهي: «الجوهر»، و«الكمّ»، و«الإضافة»، و«الكيف»؟. ما السبب الذي دفع كلاً من أرسطو وابن رشد إلى إغفال حدّ هذه المقولات الست الباقية، خصوصاً أننا نعلم أن بعض الشراح، نخص بالذكر أمونيوس، والفارابي وابن سينا، سوف لا يحذون حذوهما، بل سيقفون على مسألة حدّ هذه المقولات في شروحاتهم وتعليقاتهم على كتاب المقولات لأرسطو؟

٦. ١ حدّ مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» وأنواعهما

يرى أمونيوس أن السبب الذي جعل أرسطو لم يهتم بحدّ المقولات الست الباقية، هو إعطاء فرصة التأمل للباحث ليتحدث عن حدّها وأقسامها، مادام المعلم الأول قد قدم لنا المبادئ الأساسية لمسألة الحدّ في سياق حديثه عن المقولات الأربع الأولى. لذلك يضيف «أمونيوس»، أنه من الضروري أن نقدم حدّاً لكل مقولة من المقولات الست الباقية،

(١) الفارابي، رسالة في مسائل متفرقة، نشرة حيدر آباد، ط. ١، مجلس دائرة المعارف، الهند، ١٣٤٤هـ، ص ١١.

ونحدد أنواعها، إذ يعرّف مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل»، فالأولى تدل على «أن الشيء يفعل فعله في شيء ما». ومن ثم، فإن هذه المقولة تتضمن نوعين، لأن الذي يفعل قد يفعل في ذاته، مثل النفس التي تعرف نفسها بذاتها، أو يفعل في غيره، مثل «أن يسخّن». أما «أن ينفعل» فمعناه أن يستحيل ويتحول الشيء من قبل شيء آخر. ومن ثمّ، فإن لهذه المقولة أيضاً نوعين: «أن ننفعل» إما من الوجود إلى العدم، أي من الكون إلى الفساد، مثل أن يحترق، وإما من الكون إلى الكمال، مثل قولنا «البصر ينفعل تحت تأثير ما يراه ليكتمل وجوده» [(١)]. لذلك نتساءل: ألا يمكن أن تكون قوة المنفعل في ذاته وفي غيره؟ فمثلاً تعلم المتعلم قد يكون عن طريق صوت معلمه، لكن الصوت غير كاف، مادام للمتعلم قوة في ذاته على التعلم. ومن ثم تكون علة التعلم في ذاته وفي غيره. وهذا ما يبرزه أرسطو في المقالة التاسعة من علم ما بعد الطبيعة [(٢)].

يشير أرسطو إلى معاني القوى الفاعلة والمنفعلة في الفصل الثاني عشر من المقالة الخامسة والفصل الأول من المقالة التاسعة من **كتاب ما بعد الطبيعة**، إذ يرى أن المعنى الأول والحقيقي للقوة الفاعلة مفاده أنها « مبدأ حركة والتغير في شيء آخر أو في ذاته بما هو آخر». بمعنى أن القوة الفاعلة هي التي يمكن أن تكون بذاتها، مادامت تملك صورة هي علة حركة هذه القوة [(٣)]. إلا أن الخاصية المميزة للفعل ليس في أن له في ذاته علة دائمة، بل في

(1) Ammonios, Prolégomènes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 151-152.

(2) Aristote, la Métaphysique, Op. Cit.. « …Ainsi, d'une part, la puissance de <pâtir de> quelque chose est celle qui, dans l'être même qui <pâtit>, est le principe du changement qu'un autre lui fait subir <ou qu'il doit à lui même> en tant qu'autre». p 302.

(3) Ibid, « Puissance désigne d'abord le principe du mouvement, ou du changement quelconque, dans un autre être, en tant qu'il est autre. Par exemple, la puissance de construire ne se trouve pas dans le bâtiment qui est construit; et si la puissance de guérir peut se trouver dans l'être qui est guéri, ce n'est pas du moins en tant qu'il est guéri. Si donc généralement parlant, la puissance est le principe du mouvement, ou du changement, dans un autre en tant qu'il est autre, elle peut être aussi pour l'être lui -même la puissance d'être mû par un autre en tant qu'autre ». p 187-188.

كونه يدفع الشيء إلى تكونه الخاص حسب طبيعته، وعلى العكس من ذلك، فإن الانفعال يؤدي إلى نتائج مخالفة للطبيعة. وهذا ما يشير إليه ابن رشد في سياق حديثه عن القوة الفاعلة والقوة المنفعلة، إذ يعتبر الأولى مبدأ تغير في شيء آخر بما هو آخر، مادامت القوة الفاعلة تكون من قبل الصورة. أما القوة المنفعلة فهي التي تقبل التغير في ذاتها من آخر من جهة ما هو آخر، مادامت القوة المنفعلة تكون من قبل المادة. لذلك، يرى ابن رشد أن الصورة إذا انفعلت فإنها تنفعل بالعرض لا بالذات مادامت هي صورة في منفعل وهي المادة. أما الصورة التي ليست في مادة فلا تنفعل أصلاً لا بالذات ولا بالعرض [1].

أما في **مقالة «الدال» من تفسير ما بعد الطبيعة** فيقتصر حديث ابن رشد على مقولة «أن ينفعل»، ويعدّد معانيها، إذ يرى أن «الانفعال» يقال على وجوه، منها: على فعل القوة التي من قبلها يتغير الشيء من ضد إلى ضد، مثل تغير الشيء من البياض إلى السواد، ومن المرارة إلى الحلاوة، ومن الثقل إلى الخفة. وذلك أن القوة التي بها تتغير الأشياء بعضها إلى بعض تسمى قوة منفعلة. وهذه هي مادة المنفعل. ويقال «الانفعال» أيضاً للأعراض نفسها التي تقبلها المادة الأولى، وهي التي تسمى سخونة وبرودة. وأكثر ما يقال اسم «الانفعال» على ما كان منه ضاراً مؤلماً للحيوان، أو ملذاً أو محزناً. وهذه هي الملموسة، لأن أكثرها انفعالات [2]. لذلك، لا يجب الخلط بين مقولة «أن ينفعل» و«الانفعال» الذي يحدث في مقولة «الكيف». فهما يشتركان فقط في اسم العرض ويختلفان من حيث المعنى. ذلك أن للجوهر مع مقولة «الكيف» حالاً ما وهو السلوك الذي يبتدئ فيه من العدم الذي هو مقابل الصورة، وينتهي بقبول الصورة. وبالجملة، فإن الجوهر ينتهي من القوة إلى الفعل، وهذا السلوك يسمى بمقولة «أن ينفعل». أما إذا حصل الجوهر في الصورة، أو حصلت الصورة فيه، فحينئذ لا تخلو تلك الصورة من أن تكون إما ثابتة فتسمى «كيفية انفعالية»، وإما سريعة الزوال فتسمى «انفعالاً» [3].

(١) ابن رشد، مقالة الطاء من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. ص ١١١٠.

(٢) ابن رشد، مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن.، ص ٦٤١- ٦٤٢.

(٣) الفارابي، رسالتان فلسفيتان، تحقيق، جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط.١، بيروت، ١٩٨٧، ص ٨٦.

ما يمكن أن نستنتجه من خلال ما تقدم قوله هو أن مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» تدلان على الحركة والديناميكية، فبواسطتها يتغير الوجود من ضد إلى ضد، وذلك بسبب القوة التي فيه على الفعل أو الانفعال، مما يدل أن هاتين المقولتين مرتبطتان مباشرة بنظرية «القوة» على الفعل والانفعال، وليس بإشكالية الأفلاطونية المحدثة حول الفيض.

٢.٦ خصائص «أن يفعل» و«أن ينفعل»

يتحدث ابن رشد في **تلخيص كتاب المقولات** عن خصائص مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل»، ولاسيما منها: التضاد، والأكثر والأقل. فكل من «أن يفعل» و«أن ينفعل» يقبل التضاد، فأن يسخّن مضاد ليبرّد، ويبرد مضاد ليسخّن. ولما كانا يقبلان التضاد، فإنهما يقبلان أيضاً الأكثر والأقل، ذلك أن الشيء قد يسخّن أكثر أو أقل، وقد يسخّن أشد أو أضعف [(١)]. الأمر نفسه نجده لدى أرسطو إذ يكتفي هو الآخر بالحديث عن هاتين الخاصيتين لمقولتي «أن يفعل»و«أن ينفعل» [(٢)].

من خلال ما تقدم قوله، فإننا نتساءل: ما الأشياء التي تفعل وتنفعل؟ وفي أي جنس من أجناس الموجودات توجد؟ هل الفعل والانفعال يكون في الأشياء المتضادة أم المتشابهة؟ وأخيراً، كيف يحدث الفعل والانفعال؟

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. ص ٨٩.

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، ج.١، تحقيق: بدوي، م. ن. «وقد يقبل يفعل وينفعل مضادة، والأكثر والأقل. فأن «يسخن» مضاد «ليبرد»، «ويسخن» مضاد «ليبرد»، «ويلذ»، مضاد «ليتأذى»، فيكونان قد يقبلان المضادة. وقد يقبلان أيضاً الأكثر والأقل: فأن يسخن قد يكون أكثر وأقل، ويسخن أكثر وأقل، ويتأذى أكثر وأقل، فقد يقبل إذن «يفعل» و«ينفعل» الأكثر والأقل». ص ٦٢.

- Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. « L'action et la passion admettent aussi la contrariété, et elles sont susceptibles de plus et de moins. Echauffer est le contraire de refroidir; être échauffé, d'être refroidi; se réjouir, d'avoir du chagrin, ce qui est bien admettre la contrariété. De même pour le plus et le moins: on peut chauffer plus ou moins, ou être échauffé plus ou moins. L'action et la passion sont donc aussi susceptibles de plus et de moins». p 54.

- voir, Aristote, les attributions, Op. Cit., p 49.

قبل الإجابة عن هذه التساؤلات، يحاور ابن رشد موقفين متضادين للقدماء حول طبيعة الأشياء الفاعلة والمنفعلة:

موقف يرى أن الأشياء الفاعلة والمنفعلة هي الأشياء المتضادة المختلفة من حيث طبيعتها، لا الأشياء المتشابهة، مادامت هذه الأخيرة يستحيل أن يفعل بعضها في بعض، ولا أن ينفعل بعضها عن بعض.

وموقف يرى أن الأشياء الفاعلة والمنفعلة هي الأشياء الشبيهة، لأنه لا يجوز في الأشياء المتضادة أن ينفعل بعضها عن بعض، مادام الضد لا يقبل ضده. فالحرارة مثلاً لا تقبل البرودة، ولا البرودة تقبل الحرارة. وهذا الموقف ينفرد به ديمقريطس وحده.

لكن ابن رشد يرفض هذين الموقفين، لأنهما لم ينظرا إلى الأشياء الفاعلة والمنفعلة من جميع الجهات، بل اكتفى كل موقف بالنظر إليها من جهة دون أخرى. لذلك، يرى أبو الوليد أن الشيء يلزم أن يفعل في الشيء من جهة ما هو ضد، و أن ينفعل عنه من جهة ما هو شبيه. فلو كان الشبيه يفعل في شبيهه لكان الشيء يفعل في نفسه، ومن ثمَّ، لم يكن هناك شيء غير فاسد ولا متحرك، مادام كل شيء يحرك ذاته ويفسد ذاته، وهذا محال. لذلك يمكن القول، إن الشيء يفعل في الشيء بما هو مضاد ومخالف له من حيث طبيعته. وإن الشيء ينفعل عن الشيء بما هو شبيه. لأنه لو كانت الأشياء تنفعل من حيث هي متضادة بعضها عن بعض، لا نفعل كل شيء عن كل شيء، وهذا محال. فالبياض مثلاً لا ينفعل عن الخط، ولا الخط ينفعل عن البياض إلا بالعرض، ولاسيما إذا كان الخط أسود.

نخلص من خلال ما سبق ذكره، إلى أن الأشياء تفعل بعضها في بعض من حيث هي متضادة، وتنفعل بعضها عن بعض بما هي شبيهة. وبهذا يكون ابن رشد قد حل معضلة كيفية فعل وانفعال الأشياء بعضها عن بعض. لذلك يمكن القول، إن الفاعل والمنفعل مضادان ومخالفان من جهة الفعل، ومتشابهان من جهة الانفعال. فإذا كانت الأشياء الفاعلة والمنفعلة هي أضداد، وكانت الأضداد متشابهة بالجنس، وجب أن تكون الأشياء الفاعلة والمنفعلة متشابهة بالجنس، مختلفة بالنوع. فأما أن الأشياء الفاعلة والمنفعلة هي أضداد، فذلك أمر ظاهر بالقول والاستقراء. وذلك أن الجسم إنما شأنه أن يقبل التأثير من جسم مضاد له، مثل

تكوّن النار عن الهواء، وكذلك الطعم عن طعم مضاد له، واللون عن لون مضاد له. والسبب في قبول التأثير هو الجنس المشترك لها، أي كونها متشابهة من حيث الجنس. أما السبب في كون الأشياء تفعل بعضها في بعض، هو أنها متضادة من حيث النوع. والضدية هي سبب تكوّن الأجسام وفسادها، ولذلك كانت النار تسخن، والثلج يبرد.

وبالجملة، أنه كلما كان الفاعل والمنفعل متضادين من جهة (النوع) ومتشابهين من جهة (الجنس) لزم ضرورة أن يكون أحدهما يفعل، والآخر ينفعل، وإلا لم يكن هناك كون ولا فساد. والسبب الذي دفع بالقدماء في نظر ابن رشد إلى القول بأن الأشياء تفعل وتنفعل بعضها عن بعض من حيث هي شبيهة، هو أنهم كانوا ينسبون الفعل إلى موضوع الضد لا إلى الضد. لكن الإشكال الذي يفرض نفسه هنا، مؤداه: هل كل الأشياء تفعل بعضها في بعض وتنفعل بعضها عن بعض؟ ما السبب في كون بعض الأشياء تفعل ولا تنفعل؟

لحل هذا الإشكال يميز ابن رشد بين نوعين من الفاعل، مثلما هو الأمر بالنسبة إلى المحرك. فكل واحد منهما أول وأخير. وبما أن المحرك الأول وجب أن يكون غير متحرك، حتى لا تمر المسألة إلى ما لانهاية، كما أثبت ذلك في **المقالة الثامنة من جوامع السماع الطبيعي**، فكذلك الأمر بالنسبة إلى الفاعل، إذ هناك فاعل أول لا ينفعل، سواء تعلق الأمر بالأجسام الطبيعية أو الصناعية. فمثلاً صناعة الطب كفاعل أول عنه تنفعل الأبدان من المرض إلى الصحة، ولا تنفعل (صناعة الطب). والسبب في ذلك هو أن هيولى الفاعل الأول (صناعة الطب) ليست هي بعينها هيولى المنفعل (الأبدان). لذلك وجب أن لا ينفعل الفاعل الأول عن ذلك النوع الذي به يفعل (الغذاء، والدواء). أما الفاعل الذي ليس بأول، فإن هيولاه وهيولى المنفعل عنه واحدة بعينها، فواجب فيه أن ينفعل عن الذي يفعل فيه. والمقصود بالهيولى الواحدة التي تقبل الضدين على مثال واحد، أي الهيولى التي تقبل الحار مثلما تقبل البارد. لذلك، فإن هيولى صناعة الطب باعتبارها فاعلاً أول غير هيولى الصحة، أو البدن، فإنها لا تنفعل عن المرض. وذلك أن هيولى المرض هي الأخلاط الأربعة التي تكون للأشياء السهلة الانحصار والقابلة للانفعال. أما هيولى الطب فهي النفس [(١)].

(١) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط. ١. ١٩٩٥، ص ٦٣- ٦٧.

بالرغم من أن ابن رشد يتناول بالدراسة والتحليل مقولتي «أن يفعل» وأن ينفعل» في فصل واحد، وفي ارتباط تام بينهما، إلا أنه لم يجعلهما تحت مقولة واحدة، بل اعتبرهما جنسين مختلفين من أجناس المقولات العشر، رغم أنهما ليستا مقولتين بسيطتين، بل تحصلان في علاقتهما بالجوهر والكيف، كما تحصل «المتى والأين» بين الجوهر والكم، و«له» بين الجوهر والجوهر المطيف به أو ببعضه، و«المضاف» بين كل جنسين من أجناس المقولات العشر، مادام المضاف يوجد في جميع أجناس المقولات، كما سنبين ذلك في موضعه المناسب [1].

لكن الفارابي يخصص لكل من «أن يفعل، و«أن ينفعل» فصلًا، ويتناولهما في استقلال كل مقولة عن الأخرى، مبتدئاً القول في «أن ينفعل»، حيث أشار إلى علاقتها ببعض المقولات ، خصوصاً «الجوهر» في تغيره من شيء إلى لا شيء، أي من الكون إلى الفساد. وكذلك «الكيف» الذي يتحرك من كيف إلى كيف، مثل استحالة الجسم من السواد إلى البياض، ويسمى التبيض. ومن البرودة إلى الحرارة، ويسمى التسخّن. ذلك أن الجسم حينما «ينفعل» عن البياض أو الحرارة، ينحسر عنه ما كان فيه من (السواد أو البرودة) في أول الأمر قليلاً قليلاً، ويحدث فيه ما إليه يسلك (البياض أو الحرارة) شيئاً فشيئاً على اتصال، إلى أن ينقطع سلوكه فيقف. فمثلاً، الذي يتسخّن فهو عند سلوكه إلى الحرارة تحدث فيه الحرارة تدريجاً وعلى اتصال، وتبطل فيه البرودة تدريجاً. إلا أنه لا يمكن حدّ ولا تقدير الكمّ المحصل من الحرارة، ولا الكمّ الزائل من البرودة إلى أن يقف وينقطع سلوكه، إذاك يمكن للإنسان أن يحدّ الجزء الذي بطل من البرودة، ويقدّر الكمّ الحاصل من الحرارة في الجسم. كما أن الفارابي يرادف بين «أن ينفعل» و«يتغير ويتحرك»، وبالتالي، فإن أنواع «أن ينفعل» هي أنواع الحركة الستة، وهي: «الكون»، و«الفساد»، و«النمو»، و«الاضمحلال»، و«الاستحالة»، و«النقلة». إن هذا الترادف بين مقولة «أن ينفعل» ويتغير، وبين أنواعهما نجده وارداً لدى ابن رشد في جوامع المنطق الذي حققه «تشارلس بترورث»، إذ يرى أن معنى «أن

---

(١) الفارابي، رسالة في مسائل متفرقة، نشرة حيدر آباد، ط. ١، ١٣٤٤ هـ . ص ١٠- ١١.

ينفعل» هو تغير الشيء من أمر إلى أمر، وتبدل أجزاء الشيء المتغير، وبالتالي لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير، ولذلك، كانت أنواع «أن ينفعل» هي أنواع التغير الستة، وهي: الكون والفساد، والنمو والاضمحلال، والاستحالة، والنقلة [(١)]. فالكون هو التغير من لا جسم إلى أن يحصل الجسم، أو من لا جوهر إلى أن يحصل الجوهر. والفساد ضد ذلك، أي التغير من الجسم إلى اللاجسم، ومن الجوهر إلى اللاجوهر. ويمثل أبو نصر الفارابي التغير من الكون إلى الفساد، أو العكس، بتكوّن البيت وانبنائه قليلاً قليلاً، وشيئاً فشيئاً، وجزءاً جزءاً على اتصال، إلى أن يحصل البيت. وكذلك السفينة والزجاج. فإن كل واحدة من هذه ينحسر عنه الأول شيئاً فشيئاً على اتصال، ويحدث فيه ما إليه يتغير شيئاً فشيئاً على اتصال [(٢)].

إن ما يثير انتباه المتأمل في قول الفارابي، أمران أساسيان:

الأمر الأول هو أن الفارابي يرادف بين أنواع «أن ينفعل» وأنواع الحركة الستة، الشيء الذي يحتاج إلى نظر شديد، مادام الحديث عن أنواع الحركة لا يندرج ضمن علم المنطق، بل في مجال العلم الطبيعي. أما الأمر الثاني فهو أن أبا نصر ركز على مفهوم الاتصال في سياق حديثه عن حركة الجوهر وتغيره من الكون إلى الفساد، أو العكس، إذا اعتبره تغيراً متصلاً. الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: هل الجوهر يخضع لحركة متصلة؟ وإذْ كان كذلك، فهل يخضع الجوهر للزمان المتصل بكل أجزائه (الماضي، والآن، والمستقبل) أم أن تغير الجوهر لا يكون متصلاً، ولا يخضع للزمان المتصل، مادام تغير الجوهر يكون في جزء من أجزاء الزمان، وهو «الآن»؟

إن تغير الجوهر من الكون إلى الفساد، أو العكس يكون في الآن، وليس في زمان متصل بكل أجزائه، ولا في حركة متصلة، ومن ثم، فإن تغيره لا يكون متصلاً. وهذا ما يدافع عنه ابن رشد في سياق حديثه عن الكائنات-الفاسدة. وسنعمق هذه المسألة أكثر في معرض الحديث عن أنواع الحركة الستة، خصوصاً التغير الذي يطرأ على مقولة «الجوهر» من خلال بعض النصوص الطبيعية التي تعالج هذا المطلب بالذات لا بالعرض، نخص بالذكر: **جوامع**

(١) ابن رشد، المختصر في المنطق، تحقيق: تشارلس بتروورث، الورقة ٣٢- ٣٣.

(٢) الفارابي، المقولات، ضمن منطق الفارابي، م. ن. ص ١١٣.

السماع الطبيعي، و**جوامع الكون والفساد**، و**تلخيص السماء والعالم** و**تلخيص الكون والفساد**.

أما حركة «النمو» و«النقصان»، فهي التي تكون في «الكمّ»، مادام الجسم يتغير من مقدار أنقص إلى مقدار أزيد، أو العكس.والاستحالة حركة تطرأ على «الكيف» الذي يتحول من حالة إلى حالة أخرى، مثل الحركة من السواد إلى البياض، أو من البرودة إلى الحرارة. وأخيرا، فإن «النقلة» هي الحركة التي بموجبها ينتقل الشيء من أين إلى أين، مثل الحركة من الأسفل إلى الأعلى، ومن اليمين إلى اليسار، أو من الأمام إلى الخلف [(١)]. وسنشير بإسهاب إلى أجناس هذه الحركات بعد انتهاء القول من الأقسام الثلاثة المشكلة لنص المقولات، سواء تعلق الأمر بـ«ما قبل المقولات»، و«المقولات»، و«ما بعد المقولات»، لنبين شروط ومبادئ كل صنف من أصناف الحركات الست وأجناس المقولات التي تحدث فيها.

وفيما يتعلق بخصائص «أن ينفعل»، يتحدث الفارابي فقط عن خاصية «التضاد» التي تتميز بها هذه المقولة دون الإشارة إلى خاصية «الأكثر والأقل». فإن الحركة من فوق إلى أسفل مضادة للحركة من أسفل إلى فوق، والحركة من البرودة إلى الحرارة مضادة للحركة من الحرارة إلى البرودة. وكذلك الاضمحلال مضاد للنمو، والفساد مضاد للتكوّن [(٢)].

وبخصوص مقولة «أن يفعل»، فقد جعل ابن رشد الحديث عنها مرتبطً بانتقال الفاعل من نسبة إلى نسبة على اتصال مما يحدث في المنفعل من جهة ما هو منفعل. فمثلًا، المسخّن الذي يسخّن المتسخن له نسبة إلى جزء جزء من الحرارة التي تحدث فيما يتسخن، فكما أن المتسخن ينتقل من جزء إلى جزء من الحرارة إلى جزء آخر على اتصال، كذلك المتسخن ينتقل من نسبته إلى الجزء الأول من الحرارة إلى نسبته إلى الجزء الثاني.

---

(١) بخصوص الحديث عن حدّ كل جنس من أجناس الحركات الأربع، يقول ابن رشد في المختصر المنطقي: «فالتكون هو المصير من لا جسم ما إلى أن يحصل جسماً ما، والفساد خلافه. والنمو هو تغير الجسم من مقدار ما أنقص إلى مقدار أزيد، والاضمحلال خلافه، أعني من مقدار أزيد إلى مقدار أنقص . والاستحالة هي تغير من كيف إلى كيف، مثل التغير من الحرارة إلى البرودة، ومن البياض إلى السواد. والنقلة هي التغير من جهة إلى جهة، ومن أين إلى أين، مثل الحركة من فوق إلى أسفل، ومن يمين إلى يسار». الورقة ٣٣.

(٢) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، م. ن. ص ١١٣- ١١٥.

كما أن أنواع جنس «أن يفعل» هي ذاتها أنواع جنس «أن ينفعل». ذلك، أن كل نوع من أنواع التغير والحركة يقابله نوع من أنواع التغيير والتحريك. فالذي يتسخّن يقابله الذي يسخنه، والذي يبرد يقابله الذي يبرّده. والذي ينتقل يقابله الذي ينقله، والذي ينمى يقابله الذي ينمّي، والذي يتكوّن يقابله الذي يكوّن، والذي يفسد يقابله الذي يفسّد [1]. وهذا ما نجده لدى الفارابي الذي اقتصر على ذكر خاصية «التضاد» فيما يخص خصائص هذه المقولة، مادام «أن ينفعل» يقبل التضاد -كما سبقت الإشارة إلى ذلك- فإن «أن يفعل» يقبل أيضاً التضاد. فأن ينهدم مضاد لأن ينبني، كذلك أن يهدم مضاد لأن يبني. وكذلك أن يسخن مضاد لأن يبرد، فإن أن يبرّد مضاد لأن يسخّن [2].

لكن ابن سينا، قبل أن يقدم حدّاً لكل من مقولة «أن يفعل» و«أن ينفعل»، ويذكر خصائصهما، يميز أولاً بين «أن يفعل، و«أن ينفعل»، وبين «الفعل» و«الانفعال». ذلك، أن ابن سينا لا يرادف بينها. فالانفعال يقال أيضاً للشيء الحاصل الذي انتهت إليه الحركة. فمثلاً، قد يقال في هذا الثوب احتراق، إذا حصل واستقر. ويقال انفعال كذلك، إذا كان الشيء لا يزال في الحركة. الأمر نفسه بالنسبة إلى القطع الذي هو «الفعل»، فقد يقال عند استكماله، وقد يقال حين ما يقطع.

أما بصدد حدّ مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل»، فيرى ابن سينا أن الشيء الذي توجد فيه هيئة على اتصالها، فهو منفعل وينفعل، وحاله هي «أن ينفعل». أما الشيء الذي منه تصدر هذه الهيئة، فهو من حيث هو منسوب إليها، فحاله «أن يفعل» [3].

بقي أن نتساءل: هل مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» تكونان في جنس واحد من أجناس المقولات العشر، خصوصاً مقولة «الكيفية» أم في بقية المقولات الأخرى؟

---

(١) بخصوص حدّ مقولة «أن يفعل» وذكر أنواعها، يقول ابن رشد: «أن يفعل هو أن ينتقل الفاعل إلى جزء مما يحدث في المنفعل من جهة ما هو بهذه الحال. ومادام الشيء منفعلاً، يقال في الفاعل إنه يفعل. وأنواع أن يفعل على عدد أنواع أن ينفعل، وذلك أن كل متغير فله نوع من التغير يقابله. فإن الذي يسكن يقابله الذي يسكّنه، والذي ينمى يقابله الذي ينمّيه، والذي يتكوّن يقابله الذي يكوّنه، والذي ينتقل يقابله الذي ينقله». المختصر في المنطق، تحقيق: بترورث، الورقة ٣٤.

(٢) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، م. ن. ص ١١٥- ١١٦.

(٣) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. ص ٢٣٦.

لا يقدم ابن سينا جواباً حاسماً لهذا الإشكال، بل يرجئ النظر فيه إلى العلم الطبيعي، مادام الشراح قد اختلفوا في هذا الباب، فبعضهم حصر القول في «أن يفعل» و«أن ينفعل» في مقولة «الكيفية»، لأنها تحدث تغيراً في الكيف. أما البعض الآخر فيجوّز أن تكون هذه المقولة تشمل بقية أجناس المقولات بمعنى واحد، ولاسيما إذا تعلق الأمر بما هو عام ومشترك بين مقولات كثيرة. إلا أن تحقيق هذا الأمر يكون في الطبيعيات، لا في صناعة المنطق.

نلاحظ مما تقدم قوله أن ابن سينا يحدّ مقولتي «أن يفعل»، و«أن ينفعل» من خلال هيئة، سواء كانت تحصل في الشيء (أن ينفعل) أو تصدر منه (أن يفعل). لكن السؤال الذي يمكن إثارته، هو:ما طبيعة هذه الهيئة؟ هل هي هيئة قارة أم غير قارة؟

يرى جمال الدين حسن بن يوسف الحلي صاحب كتاب **الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد** «أن يفعل، وأن ينفعل» هيئتين غير قارتين، لأن الأولى تعرض للمؤثر أو الفاعل حالة فعله وتأثيره، مثل الاحتراق في النار. أما الثانية فتعرض للمتأثر حالة تأثره، مثل الاحتراق في الحطب. لذلك لا يقال لهما «فعل وانفعال» باعتبارهما هيئتين قارتين تحدثان بعد استقرار الفعل وبلوغه غايته، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الانفعال [(١)].

أما فيما يتعلق بخصائص مقولة «أن يفعل، وأن ينفعل»، فإن ابن سينا يتحدث هو الآخر عن خاصيتي:»التضاد»، و«الأكثر والأقل». ويقصد ابن سينا بالتضاد المعنى الحقيقي الذي يقتضي أن يكون الضدان موجودين في غاية البعد والاختلاف، ويتعاقبان على موضوع واحد. والتضاد نوع من أنواع المتقابلات الذي سوف نفصل القول فيه في القسم الثالث المتعلق بـ«ما بعد المقولات»، كما «أن يفعل» و«أن ينفعل» يقبلان الأكثر والأقل، «فأن يفعل» قد يكون أشد وأضعف، وكذلك «أن ينفعل» [(٢)].

---

(١) جمال الدين حسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ومحمد بن إبراهيم الشيرازي، رسالة التصور والتصديق، بدون تاريخ، ص ٣١.

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م.ن.، «وهذه المقولة تقبل التضاد، فإن التوجه من ضد إلى ضد يخالف =

٧ - مقولتا «المتى» و«الأين»

ما يمكن أن يستنتجه الباحث في معرض الحديث عن مقولتي«المتى» و«الأين» هو أن أبا الوليد بن رشد لم يفرد قولاً مستقلاً ومستفيضاً لكل مقولة على حدة، بل يشير إلى هاتين المقولتين معاً في اقتضاب شديد، مضيفاً إليهما مقولة «له» أو «الملك» في القسم السادس من «**تلخيص كتاب المقولات**» بعد انتهاء كلامه عن مقولة «الموضوع» (الوضع). مبرراً ذلك بأن هذه المقولات الثلاث واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى تأمل أكثر في صناعة المنطق. الأمر الذي جعل ابن رشد يعفي نفسه من البحث عن حدّ كل مقولة من هذه المقولات الثلاث، ولا يذكر خصائصها ولا أنواعها، مكتفياً بالإحالة إلى ما قاله في صدر كتابه «**تلخيص كتاب المقولات**» من خلال ما مثل به كل مقولة. فمقولة «له» يمثلها بـ«المتنعل» و«المتسلح»، و«الأين» بـ«فلان في السوق» [1]. وهذا ما نجده لدى أرسطو نفسه، إذ هو الآخر يتحدث عن مقولات «المتى»، و«الأين»، و«له» دفعة واحدة في الفصل المتعلق بمقولة «أن يفعل، وأن ينفعل» مقتصراً على التمثيل لهذه المقولات من خلال ما جاء في مقدمة كتاب **المقولات** [2].

= بالحدّ التوجه من ذلك إليه، وموضوعهما واحد، وبينهما أبعد الخلاف. وذلك كابيضاض الأسود، واسوداد الأبيض، وكصعود السافل ونزول العالي. وأيضاً، فإنها قد تقبل الأشد والأضعف، لا من جهة القرب إلى الطرف الذي هو السواد، فإن القرب من ذلك، هو حد مبلوغ إليه من السواد، بالقياس إلى الاسوداد الذي هو سكون في السواد». ص ٢٣٧.

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق بيروت، ١٩٨٣. «وأما سائر المقولات التي عددنا، وهي مقولة متى ومقولة أين ومقولة له، فليس يقال فيها هاهنا شيء أكثر مما تمثلنا به في هذا الكتاب في أوله، إذ كانت واضحة، مثل قولنا إن له يدل على المتنعل والمتسلح، والأين، مثل قولنا فلان في السوق وسائر ما تمثل به فيها. فإن هذا القول في هذه الأجناس كاف بحسب المقصود هاهنا». ص ٩٠.

(٢) أرسطو، المنطق عند أرسطو، تحقيق: بدوي، دار القلم بيروت، ١٩٨٠، « ...وأما في الباقية، أعني في متى، وفي أين، وفي له، فإنها إذ كانت واضحة لم نقل فيها شيئاً سوى ما قلناه بدءًا من أنه يدل: أما على «له» فمتنعل، ومتسلح، وأما على «أين» فمثل قولك:في لوقين وسائر ما قلناه فيها» ص٦٢.

- Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. «Quant aux catégories restantes, le temps, le lieu et la possession, en raison de leur nature bien connue nous n'avons rien de plus

لذلك، فإن التساؤل الذي يمكن أن نثيره مؤداه: ما حدّ مقولتي «الأين» و«المتى»؟ وما خصائصهما وأنواعهما؟

يتحدث «أمونيوس» في تعليقه على كتاب المقولات لأرسطو عن حدّ الزمان والمكان وعن أنواعهما، إذ يرى أن «في زمان» يدل على «الزمان»، وله ثلاثة أنواع: الماضي، والحاضر، والمستقبل. وأن «في مكان» يدل على «المكان»، ويضم ستة أنواع، وهي: فوق، وأسفل، ويمين، ويسار، وخلف، وأمام [1].

١. ٧ حدّ مقولة المتى

أما الفارابي فيتناول كل مقولة من هذه المقولات الثلاث (المتى، والأين، وله) على حدة، إذ يفرد قولاً خاصاً لكل واحدة منها. فالمتى تدل على «نسبة الشيء إلى الزمان المحدود الذي يساوق وجوده وجود الشيء، وتنطبق نهايتاه على نهايتي وجود الشيء بحيث لا يفضل عليه». أو أن المتى تدل على زمان محدود، إذ يكون هذا الزمان المحدود جزءاً منه. فالمتى إذن هي علاقة نسبة بين شيء وزمان محدود، أي الزمان المنطبق على وجود الشيء بحيث لا يفضل أحدهما على الآخر. فمثلاً، إذا تساءلنا: متى كانت الحرب الفلانية؟ فقيل لنا في عام كذا، من شهر كذا، من يوم كذا، ومدتها ست ساعات من ذلك اليوم. فإن الست ساعات هو الزمان المحدود لوجود الحرب، وهو زمانها الأول الذي يساوق وينطبق على وجودها ولا يفضل عليها. في حين أن العام، والشهر، واليوم، فهي أزمنة ثوان، لأنها أزمنة تعظم على وجود الحرب.

نخلص إلى القول بأن «المتى» ليس هوالزمان كما اعتقد بذلك قوم، وليس هو شيء مركب من جوهر وزمان كما ظن بذلك آخرون، بل هو «الزمان المحدود الذي يساوق

= à en dire que ce qui a été exposé au début, savoir que la possession signifie des états tels que être chaussé, être armé; le lieu, c'est, par exemple, au Lysée, et ainsi de suite, comme nous l'avons indiqué plus haut». p 54-55.

- voir, Aristote, les attributions, tra. Et annot. Y. Pelletier, Op. Cit.. , p49.

(1) Ammonios, prolégomènes aux attributions d' Aristote, Op. Cit.. p 152.

وينطبق على وجود الشيء». لذلك، فإن المناطقة يجعلون لفظ «متى» اسماً يدل على الشيء الذي سبيله أن يجاب به في جواب عن السؤال: متى كان أو يكون هذا الشيء؟ لكن الجواب يكون بالزمان المحدود المنطبق على وجود الشيء، والذي لا يفضل عليه. الأمر الذي جعل الفارابي يرفض الموقفين معاً: الموقف الذي يرادف بين المتى والزمان، والموقف الذي يرى أن «المتى» شيء مركب من جوهر وزمان.

إن «المتى» إذن، اسم يدل على معنى تمييزاً عن المتى كأداة. ولتوضيح الفرق الموجود بين دلالة الاسم ودلالة الأداة، يقيم ابن باجة في تعليقه **على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي** تمييزاً بينهما، إذ يرى أن «الأداة» تدل على نحو دلالة الفاعل والمحدث لفاعله، وحدثه لاسم وضع علامة على المعنى الحادث عن الأداة. فمثلاً، إذا قلنا «ما زيد قائماً»، فإن «ما» هي المحدثة والفاعلة للمعنى الذي جعلت علامته التي يعرف بها النفي. وكذلك، إذا قلنا «مررت بزيد»، فإن «الباء» أحدثت ما يدل على المعنى الذي اسمه الإلحاق. فنسبة الأداة إلى ما تحدثه كنسبة سائر الأدوات إلى ما يفعل بها. أما دلالة الاسم فتدل على المعنى المحدث للنسبة، وبالتالي تكون «المتى» محدثة للمعنى المسمى استفهاماً [1].

أما ابن سينا فيحدّد «المتى» بأنها نسبة الشيء إلى الزمان، سواء كانت في كل الزمان أو في جزء من أجزائه. ذلك أن كثيراً من الأشياء يسأل عنها بمتى ويجاب رغم أنها قد توجد في أطراف الأزمنة، ولا في كل الأزمنة. كما أن نسبة الشيء قد تكون إلى زمان أول مطابق له ولا يفضل عليه، مثل قولنا كان هذا الأمر وقت الزوال، أو إلى زمان أعم من ذلك، مثل نسبة السوق إلى الأين، كقولنا كان هذا في سنة كذا، ولم يكن في جميع السنة، بل في جزء منها [2]. ويلاحظ من خلال هذا القول أن ابن سينا يحدّ «المتى» بالزمان المحدود المنطبق على وجود الشيء، وبالزمان الأعظم. خلافاً للفارابي الذي يقتصر في حدّه لمقولة «المتى» على نسبة الشيء إلى الزمان المحدود المساوق والمنطبق على وجود الشيء. كما أن ابن

---

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، تحقيق: محمد ألوزاد، م. ن. ص ٢٦- ٢٧.

(٢) ابن سينا. الشفاء، المقولات، م. ن. ص ٢٣١.

سينا يورد قول الفارابي حرفياً حول علاقة «المتى» بالزمان، ويعلق عليه. إذ يرى أن الفارابي في سياق تعريفه «للمتى» بأنه «نسبة الشيء إلى الزمان الذي يساوق وجود الشيء، وتنطبق نهايتاه على نهايتي وجوده»، تثار بصدده عدة إشكالات، منها: ما المقصود بنهايتي وجود الشيء، هل يعني بها الفارابي نهايتي مقداره، أو نهايتي حركته، أو نهايتي زمان وجوده، أو نهايتي متاه ونسبته إلى زمان؟

يرى ابن سينا أن الفارابي إن عنى نهايتي مقدار الشيء، فليس ينطبق عليهما نهايتي زمانه، وإن عنى نهايتي حركته، فيختص بذلك المتحرك المتصل الحركة، أو الحركة نفسها، وإن عنى نهايتي زمان وجوده حاصلاً، فلا ينطبق عليهما نهايتي زمانه. وأما إن عنى نهايتي النسبة، فيمكن أن يجعل له وجه تأويل، فيقال: إن معناه أن متاه هو نسبته إلى زمان تنطبق نهايتاه على نسبتين له إلى نهايتي هذا الزمان، ثم لا نسبة له قبل أولاها ولا بعد أخراها إليه. لذلك يجب أن نفهم قول المعلم الثاني على هذا الوجه [1].

٢.٧ أنواع المتى

أما فيما يخص أنواع المتى فيحصرها الفارابي في اثنين، هما: النهاية الأولى للشيء أو النهاية الأخيرة. ذلك أن المتى يسأل بها عن نهايتي وجود الشيء، وكذلك الجواب عنه، إما بنهايته الأولى، كقولنا «متى ولد فلان»، فيقال في وقت كذا، وإما بنهايته الأخيرة، كقولنا «متى مات فلان»، فيقال في وقت كذا. لكن إذا كان المتى يدل على مساوقة الزمان المحدود والمنطبق لوجود الشيء، فإنه ينبغي أن نميز بين مساوقة الزمان لوجود الشيء وبين تقدير الزمان لوجود الشيء. ذلك أن الزمان المقدّر لوجود الشيء يدخل تحت مقولة «الكمّ». مثال ذلك، كم عاش فلان؟ فيقال مئة سنة، فإن المئة سنة هو الزمان المقدّر لوجود فلان. أما الزمان المنطبق على وجود الشيء فيقصد به الزمان المحدود الذي ينطبق على وجود الشيء، مثل كم دامت الحرب الفلانية؟ فيقال دامت شهراً. لذلك، فإن الفرق بين الزمان

(١) ابن سينا، م. ن. ص ٢٣١- ٢٣٢.

المقدّر لوجود الشيء، والزمان المنطبق على وجود الشيء، هو أن الأول يشير فقط إلى الزمان. أما الثاني فيدل على نهايتي وجود الشيء، أي النهاية الأولى والنهاية الأخيرة، مثل قولنا «اندلعت الحرب في يوم كذا، من شهر كذا، ومن سنة كذا. وانتهت من يوم كذا، من شهر كذا، من سنة كذا. ذلك أن الزمان المساوق والمقدّر قد ينقسم، أما الزمان المنطبق على وجود الشيء فلا قسمة له، لأن نهاية الزمان غير منقسمة، وكذلك نهاية وجود الشيء [1].

٣.٧ حدّ مقولة الأين

وفي ما يتعلق بمقولة «الأين»، فإن الفارابي يستهل حديثه بمسألة الحدّ، معتمداً في ذلك على معنى النسبة، إذ يرى أن «الأين هو نسبة الجسم إلى مكانه»، وبالتالي، فإن «الأين» ليس هو المكان ولا المركب من الجسم والمكان. فعلاقة «الأين» بالمكان كعلاقة «المتى» بالزمان، فهي علاقة «نسبة». وبالجملة، فإن «الأين» هو الذي يجاب به في السؤال عن الشيء «أين هو»؟ مثل قولنا فلان في البيت. ذلك أن «الأين» ليس هو البيت (المكان)، وإنما هو النسبة الدالة على البيت، خصوصاً باستعمال حرف النسبة «في». وقد اشترط في حدّ «الأين» النسبة للجسم أولاً وبذاته، ولأعراضه ثانياً، مادام «الأين» بالحقيقة يقال أولاً على الجسم، لا على الأعراض. وإذا سئل عن أينات الأعراض، فإنه في حقيقة الأمر يسأل عن أينات الجسم أولا الذي توجد له الأعراض، مادام الجسم يحل في المكان بأعراضه. كما أن ابن سينا يقدم حدًا لمقولة «الأين» لا يختلف عن حدّ الفارابي، إذ يرى أن «الأين» يتم بنسبة المتمكن إلى المكان الذي هو فيه.

٤.٧ أنواع الأين

أما فيما يخص أنواع «الأين»، فإن الفارابي يجعل تعدد أنواع «الأين» بتعدد أنواع الأجسام الطبيعية، إذ لكل جسم طبيعي نوع من أنواع «الأين» يخصه أولاً وبالذات، كما أنه قد تكون له «أينات» مشتركة بينه وبين أجسام طبيعية أخرى، بعضها أصغر وأقرب إلى

---

(١) بخصوص مقولة «المتى»، أنظر الفارابي، المقولات، م. ن. ص ١٠٨- ١١٠.

«الأين»الأول، وبعضها أعظم وأبعد من الأول. مثال ذلك، أن لزيد «أين» أول خاصاً به هو مقعّر الهواء من البيت الذي هو فيه، كما أنه في البيت من الدار، وفي الدار من المدينة، وفي المدينة من البلد، وفي البلد من المعمورة، وفي المعمورة من الأرض، وفي الأرض من العالم وفي العالم. فالمكان الخاص بزيد هو المكان المساوي له من البيت الذي يوجد فيه، وهو مقعّر الهواء المنطبق على جسمه. بمعنى آخر أن المكان يدل على نهاية الجسم المحاط به. وهذا هو المعنى الذي سيعتمده ابن رشد في سياق حديثه عن المكان باعتباره من المفاهيم المؤسسة للعلم الطبيعي، ولاسيما في «المقالة الرابعة» من **جوامع السماع الطبيعي**، كما سنبين ذلك في موضعه المناسب من هذا العمل، وهذا ما يذهب إليه الفارابي، إذ يميز بين نوعين من «الأين»: «الأين بالذات»، و«الأين بالإضافة». فالأول مثل قولنا في الدار، في البيت، في السوق.أما «الأين بالإضافة»، مثل فوق وتحت، أعلى وأسفل، يمين ويسار، أمام وخلف...الخ. مادامت هذه الأمور تقال بالإضافة إلى شيء. فهو فوق بالإضافة إلى شيء تحته [1].

لكن ابن سينا يعتبر فوق، وتحت، وأعلى، وأسفل...من أنواع «الأين» الذي يقال بالذات، خلافاً للفارابي الذي يعتبرها من «الأين بالإضافة»، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. كما يميز ابن سينا بين «الأين بالذات»، و«الأين بالعرض»، و«الأين بالإضافة». فالأول مثل، كون النار فوق باعتبار أن فوق أين بالذات بالنسبة إلى النار مادامت حركتها إلى أعلى. أما الثاني، فمثل كون الحجر في الهواء، ذلك أن الهواء ليس هو «الأين بالذات» للحجر، بل هو «أين بالعرض»، مادامت حركة الحجر إلى أسفل لكونه جسماً ثقيلاً. وأخيراً، فإن «الأين بالإضافة» مثل كون الهواء فوق بالقياس إلى الماء، باعتبار أن الهواء في مكان أقرب إلى فوق من مكان الماء.

فضلًا عن ذلك، فإن ابن سينا في معرض حديثه عن مقولة «الأين» يميز بين جنس ونوع وشخص «الأين»، ويمثل لها. فجنس «الأين»، مثل كون الشيء في المكان. ونوعه، مثل كون الشيء في الهواء. أما شخصه، فمثل كون هذا المشار إليه في هذا الوقت في الهواء، أو

---

(١) بخصوص مقولة الأين، أنظرالفارابي، المقولات، م.ن. ص ١١٠- ١١١.

مثل كون هذا الجسم في هذا المكان الحقيقي المشار إليه. إلا أن ما يمكن ملاحظته في هذا التصنيف هو أن ابن سينا يقسم «الأين» بحسب تقسيم «الجوهر» إلى «الجوهر الكلي» الذي يشمل جنس الجوهر ونوعه، أو ما يسمى بالجواهر الثواني، و«الجوهر الجزئي» الذي هو شخص الجوهر المشار إليه [١].

نستنتج من خلال ما سبق ذكره في معرض الحديث عن مقولتي «المتى» و«الأين» أنهما تدلان على معنى النسبة. فالمتى تدل على نسبة الشيء إلى الزمان المحدود المنطبق على وجود الشيء، بينما الأين تدل على نسبة الجسم إلى مكانه. ومع ذلك، فإن هاتين المقولتين ليستا مركبتين رغم أنه قد يظن فيهما تركيب، بسبب أن لكل منهما نسبة إلى شيء، فإن النسبة ليست هي المنسوب، ولا المنسوب إليه جزء منها. فليس إذن، كل من «المتى» و«الأين» مركباً [٢]. مادام كل منهما من المعاني الكلية المفردة التي تقال بغير تأليف، كما هو الشأن بالنسبة لبقية أجناس المقولات.

نخلص إلى القول بأن مقولتي «المتى» و«الأين» لا تتطابقان مع مفهومي الزمان والمكان اللذين أشار إليهما أرسطو في كتاب الطبيعة خصوصاً المقالة الرابعة، باعتبارهما من اللواحق العامة للأجسام الطبيعية إلى جانب الحركة، والتناهي، واللاتناهي كما أنه أشار إليهما في كتاب المقولات خصوصاً في سياق حديثه عن مقولة الكمّ فأدرجهما ضمن أنواع الكمّ. لذلك يمكن القول بأن مقولتي «المتى» و«الأين» مقولتان متميزتان عن مفهومي الزمان والمكان، وعن المضافات. فالمتى ليس هو الزمان، بل فقط نسبة بين الشيء والزمان المحدود المنطبق على وجوده. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأين فليس هو المكان، وإنما نسبة بين الجسم والمكان الذي يوجد فيه. كما أن «المتى» و«الأين» ليستا من المضافات، مادامت هذه الأخيرة توجد بينها نسبة تكافؤ في تعاقب الوجود، فلا يوجد العبد إلا بوجود السيد، ولا يوجد السيد إلا بوجود العبد. أما الأين مثلا فهو نسبة بين الجسم والمكان الذي يوجد فيه [٣].

---

(١) ابن سينا، المقولات، م. ن. ص ٢٢٨- ٢٢٩.

(٢) ابن سينا، م. ن. ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(3) Hoffmann, Philipe, les Catégories Où et Quant chez Aristote et Simplicius, dans Concepts et catégories dans la pensée antique, Op. Cit., «Où et Quant sont des catégories =

٨- مقولة الوضع

أول ما يمكن ملاحظته هو أن ابن رشد يسمي مقولة «الوضع» بمقولة «الموضوع». وهذه تسمية نجدها واردة في الترجمة العربية القديمة لكتاب المقولات لاسحاق بن حنين، لكن لا يستعملها مختلف الشراح. كما أن أبا الوليد لا يخصص فصلاً مستقلاً لهذه المقولة، بل يكتفي بالإشارة إليها بعد انتهاء كلامه حول مقولتي «أن يفعل» و«أن ينفعل» إلى جانب مقولة «المتى» و«الأين» و«له»، معتبراً أن الحديث عن «ذوات الوضع» جاء في باب «الإضافة». وقد قيل بصددها إنها الأشياء التي أسماؤها مشتقة من المضافات، مثل:المضطجع والمتكئ. ذلك أن الاضطجاع والاتكاء يدخلان تحت مقولة «الإضافة»، مادامت ماهية كل واحد منهما تقال بالقياس إلى غيره. أما المضطجع والمتكئ فيدخلان في مقولة «الوضع» [(١)]. الأمر نفسه نجده لدى أرسطو، إذ هو الآخر سبق أن أشار إلى مقولة «الوضع» في سياق حديثه عن المضافات، معتبراً أن الحديث عن ذوات الوضع يكون عن طريق المشتقة أسماؤها [(٢)].

= distinctes et propres, tandis que temps et lieu relèvent de la quantité. Pour fonder cette distinction, Jumblique et Simplicius établissent que Où signifie « la relation au lieu de ce qui est dans le lieu», et Quant « la relation au temps de ce qui est dans le temps». D'autre part, Où et Quant se différencient des relatifs, en ce que la relation constitutive de ces derniers est convertible, ce qui n'est pas le cas de la relation constitutive de ces deux catégories: il s'agit, par exemple, de la relation au lieu de ce qui est dans le lieu, et non de la relation du lieu à ce qui est en lui». p 218.

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن.، ص ٩٠.

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، م.ن. « وقد قيل في الموضوع أيضاً في باب المضاف إنه إنما يقال من الوضع على طريق المشتقة أسماؤها». ص ٦٢.

- Aristote, Catégories, tra. Tricot, Op. Cit.. « Nous avons parlé, en outre, de la position dans notre chapitre des relatifs, ou nous avons établi que ces termes dérivent leur nom des positions correspondantes». p 54.

- Voir, Aristote, les attributions, tra. Et annot. Yvan Pelletier, Op. Cit., p 49.

إن المتأمل لقول ابن رشد وقبله أرسطو بصدد مقولة «الوضع»، يخلص إلى غياب الحديث عن حدّ هذه المقولة وعن خصائصها وأقسامها، ولاسيما في نص المقولات. لكن ابن رشد يشير إلى مقولة «الوضع» في مقالة «الدال» من تفسير ما بعد الطبيعة، معتبراً أن «الوضع» يقال على كل ما له أجزاء، وهو نوعان:

١- يقال الوضع لما كان لأجزائه ترتيب ما من المكان. وهذا النوع من الوضع هو المقصود في كتاب المقولات.

٢- يقال الوضع لما كان لأجزائه ترتيب بعضها عند بعض. وهذا النوع من الوضع هو أحد فصول الكمّ، مادام هذا الأخير ينقسم إلى ما له وضع وإلى ما ليس له وضع، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في باب مقولة «الكمّ» (١).

فما هو إذن، حدّ مقولة «الوضع»؟ وما خصائصها وأنواعها عند بعض الشراح؟

يقدم «أمونيوس» في تعليقه على كتاب المقولات لأرسطو حدّاً لمقولة «الوضع»، مفاده أن «ذا الوضع هو وضع ما للجسم». أما أنواعها فثلاثة، وهي: نائم، وجالس، وقائم (٢). أما الفارابي ففي معرض حديثه عن مقولة «الوضع»، فإنه يربطها بمقولة «الأين»، ذلك أن كل جزء من الأجزاء المحدودة للجسم تكون محاذية أو منطبقة على كل جزء من أجزاء المكان الذي يوجد فيه بالذات لا بالعرض. فالمحاذاة تكون بنسبة الجسم إلى مكانه الأعظم، والانطباق بنسبته إلى مكانه الأصغر الخاص به. ومن ثمّ، فإن لكل جسم أياً كان على وضع ما. كالقيام والقعود والانتصاب والاضطجاع...بالنسبة إلى الإنسان. فكل جزء من الأجزاء المحدودة للإنسان يكون محاذياً أو منطبقاً على جزء من أجزاء المكان الذي يوجد فيه بذاته لا بالقياس إلى جسم آخر. مثل الرأس والظهر والكتفين وسائر أجزاء الإنسان يكون كل واحد منها في كل واحد من هذه الأوضاع محاذياً لجزء من المكان الذي هو فيه، أو منطبقاً عليه. فإذا تغير وضعه تصير تلك الأجزاء نفسها محاذية لأجزاء أخر من أجزاء المكان. كما

---

(١) ابن رشد، مقالة الدال، من تفسير مابعد الطبيعة ، م. ن. ص ٦٣٧- ٦٣٨.

(2) Ammonios, Prolégoménes aux attributions d'Aristote, Op. Cit., p 152.

يرى الفارابي أن الأمكنة قد تتغير دون أن تتغير الأوضاع، مادامت أجزاء الجسم تحاذي في المكان الثاني نظائر الأجزاء التي كانت تحاذيها في المكان الأول. وهذا الأمر ينطبق على سائر الحيوان والنبات، أي على الأجسام المتشابهة الأجزاء. الشيء الذي دفع بابن باجة إلى القول بأن «الوضع» من الأسماء التي تقال باشتراك، إذ له معنيان:

أن تكون أجزاء الجسم المحدودة على نسبة من أجزاء مكانه المحدودة، مثل القيام، فهو وضع ما للإنسان مادام على هيئة محددة. وذلك أن يكون أعلى رأسه محاذياً للسماء، أو منطبقاً على بسيط من الهواء محاذ له. وهذا هو الوضع بالذات.

أن يكون للجسم نسبة من جسم آخر، وهذا هو الوضع الذي يقال بالإضافة. لذلك يشترط فيه أن تتوافر الشروط الأربعة التي قيلت في باب الكمّ، وهي:

أ- أن يكون الجسمان موجودين معاً.

ب- أن يكون أحدهما في جهة من الجسم الآخر.

ج- أن تكون تلك الجهة محدودة بحيث يمكن أن يرشد إليها إما بالإشارة وإما بالقول.

د- أن يكون الجسم الذي يحاذيه محدوداً أي جسم هو [1].

نخلص إذن، إلى أن الفارابي يميز بين ضربين من الوضع: الوضع الذي هو للجسم بالقياس إلى ذاته، فهو في «الأين بالذات»، والوضع الذي له بالإضافة إلى جسم آخر، فهو في «الأين بالإضافة»، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك في مقولة «الأين». الأمر الذي يجعلنا نستنتج بأن الأين ضربان: ضرب بذاته وضرب بالإضافة. والذي بذاته ينقسم بدوره إلى نوعين: نوع هو للجسم أول وخاص له، ونوع له ثان ومشترك له ولغيره من الأجسام. لذلك، فإن وضع الجسم يصير أحياناً بالقياس إلى مكانه الأول الخاص له، وأحياناً إلى مكانه الثاني المشترك له ولغيره [2].

أما ابن سينا فيعتبر أن مقولة «الوضع» تقال باشتراك الاسم، ويكتفي بإعطاء الحدّ الحقيقي لهذه المقولة دون الحديث عن أنواعها، إذ يرى أن مقولة «الوضع» هيئة تحصل

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، م. ن. ص ٣١- ٣٢.

(٢) بخصوص مقولة «الوضع»، أنظر الفارابي، المقولات، تحقيق: رفيق العجم، م. ن. ص ١١١- ١١٢.

للجسم من حيث له نسبة تكون بين أجزائه وأمكنة أجزائه، كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح [1]. بمعنى أن مقولة الوضع تدل على كون الجسم بحيث تكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الانحراف والموازاة، بالقياس إلى الجهات وأجزاء المكان، إن كان في مكان [2]. لكن الجديد عند ابن سينا أنه يشير إلى خصائص مقولة «الوضع»، ولاسيما خاصيتي: «التضاد»، و«الأكثر والأقل». وهذا أمر لا نلمسه لدى الشراح بصفة عامة ولا عند أرسطو نفسه. ذلك أن «الوضع» في نظر أبي علي قد يقبل «التضاد»، مادامت الهيئة التي تحصل للجسم من وضع ما تصير أجزاؤه إلى جهات مضادة لجهات أخرى، فهي هيئة مضادة للهيئة المخالفة لها. مثل، الاستلقاء والانبطاح. فالوضع إذن يقبل «التضاد» متى كانت أجزاء الجسم مختلفة بالطبع والحدّ لا بالعدد. مثل أجزاء الإنسان: الرأس، والساق...إلخ. فإن مثل هذه الأمور مختلفة بالطبيعة والمعنى (الحدّ) رغم أن موضوعهما واحد (الإنسان)، فهما متضادان من حيث وضعهما. وبما أن الوضع يقبل «التضاد»، فإنه يقبل أيضا «الأكثر والأقل» على نحو قبول الأين.

نستنتج من خلال ما تقدم قوله، أن «الوضع» هيئة قارة لجزء من أجزاء الجسم في جهة من جهات الأين. فالقيام والجلوس من مقولة «الوضع» باعتبارهما هيئتين قارتين، خلافاً لمقولة «أن يفعل، وأن ينفعل»اللتين هما هيئتان غير قارتين. فمثلاً، «أن يقوم» فهي هيئة غير قارة، مادام فعل القيام لم يتم بعد [3].

---

(١) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. «وأما «الوضع» فقد تبين لك أنه اسم يقال على معان، وأن الذي هو المقولة، فهيئة تحصل للتمام أو الجملة، لأجل نسبة تقع بين أجزائها وبين جهات أجزائها، في أن يكون لبعضها عند بعض مجاورة المعتبر بجزئيته لا ذلك فقط، بل يخالف مع ذلك بالقياس إلى أمور غير الموضوع المعتبر بجزئيته، إما أمكنة حاوية وإما متمكنات محوية وجهات. وهذا كالقيام، والقعود، والاستلقاء، والانبطاح» ص ٢٣٣.

(٢) ابن سينا، كتاب النجاة، م. ن. ص ١١٧.

(٣) ابن سينا، المقولات، م. ن. ص ٢٣٣- ٢٣٥.

٩ - مقولة له

رغم أن ابن رشد، وقبله أرسطو، قد اكتفى بالإشارة إلى مقولة «له»، ومثل لها بـ«المتنعل والمتسلح» في معرض حديثه عن مقولتي «المتى» و«الأين»، فإنه يخصص القسم الأخير من «لواحق المقولات» للحديث عن مقولة «له». الأمر الذي يجعلنا نتساءل: ما وضع مقولة «له» في مذهب المقولات؟ هل مقولة «له» تندرج ضمن المقولات العشر أم أنها تدخل تحت لواحق المقولات؟ ما الدافع الذي دفع بأرسطو وابن رشد للحديث عنها في نهاية الكتاب بعد انتهاء كلامهما من «لواحق المقولات»؟

إن مقولة «له» من المقولات العشر، فهي تندرج أساساً ضمن القسم الأساسي من كتاب المقولات المتعلق بمذهب المقولات. لذلك، ارتأيت أن أتحدث عنها في هذا القسم باعتبارها المقولة العاشرة والأخيرة من المقولات الأرسطية، رغم ما يوجد من اختلاف بين الشراح والمفسرين من حيث ترتيب المقولات.

أعتقد أن الدافع الذي دفع بابن رشد وقبله أرسطو للحديث عن مقولة «له» في نهاية الكتاب هو أنه استدرك الأمر لما اكتفى بالتمثيل لها فقط دون الخوض في دلالتها وخصائصها وعلاقتها ببعض المقولات الأخرى. لذلك اضطر لإسهاب القول في معاني «له»، مادامت تقال باشتراك الاسم. فما هي إذن معاني «له»؟ وما علاقتها بالمقولات الأخرى، ولاسيما منها: الجوهر، والكم، والكيف، والأين؟

٩. ١ حد مقولة «له»

يحصر ابن رشد مقولة «له» في ستة معان، وهي:

١ ـ تقال «له» عن طريق الملكة والحال، مثل قولنا «لنا علم، ولنا فضيلة».

٢ـ تقال «له» عن طريق الكم، مثل قولنا «إن هذا الجسم له مقدار طوله كذا».

٣ـ تقال «له» على ما يشتمل عليه البدن، إما كله، مثل الثوب والطيلسان، أوجزؤه، مثل الخاتم في الإصبع. وهذا هو المعنى الحقيقي الذي يقدمه الشراح لمقولة «له».

٤ـ تقال «له» على نسبة الجزء إلى الكل، مثل قولنا «له يد»، و«له رجل».

٥ـ تقال «لـه» علـى نسـبة الشـيء إلـى الوعـاء الـذي هـو فيـه، مثـل الحنطـة فـي الكيل، والشـراب فـي الـدّن. وهـذا هـو المعنـى السـائد فـي اللسـان اليوناني.

٦ـ تقـال «لـه» عـن طريـق «الملـك»، مثـل قولنـا «لـه مـال، ولـه زوجـة، ولـه بيـت». وهـذا هـو أبعـد معانـي لـه، ذلـك أن قولنـا «لـه زوجـة» تعنـي يسـكن معهـا [١]. هـذه الـدلالات نفسـها نجدهـا عنـد أرسـطو [٢].

أمـا فـي مقالـة «الـدال» مـن تفسـير مـا بعـد الطبيعـة، فيحصـر ابـن رشـد معانـي مقولـة «لـه» فـي أربعـة، موضحـاً الفـرق بينهـا وبيـن مقولـة «الأيـن»، نظـراً للتداخـل الموجـود بينهمـا، مادامتـا تـدلان علـى «نسـبة بيـن المحيـط والمحـاط بـه»، إلـى درجـة أن أرسـطو جعلهمـا جنسـاً واحـداً. فـإذا نسـب المحيـط إلـى المحـاط بـه كانـت مقولـة «لـه»، وإذا نسـب المحـاط بـه إلـى المحيـط كانـت مقولـة «الأيـن»، كمـا سـنبين ذلـك، فـي المعنـى الثالـث مـن مقولـة «لـه». هـذه المعانـي الأربعـة يمكـن أن نشـير إليهـا فـي مـا يلـي:

يقـال «لـه» علـى كل مـا لـه قـوة علـى اقتنـاء شـيء مـا. مثـل مـا يقـال: إن لزيـد مـالاً، وإن لـه حمـى، وإن المـدن للمتغلبيـن. وهـذه «الـلام» هـي التـي يعرفهـا النحويـون فـي لسـان العـرب بــ«لام الملـك».

يقـال «لـه» علـى نسـبة الصـورة إلـى الشـيء ذي الصـورة، أي قابلهـا. فيقـال إن الشـيء لـه صـورة، مثـل مـا يقـال إن النحـاس لـه صـورة الصنـم، وإن صـورة الصنـم هـي للنحـاس، وصـورة السـيف للحديـد، وكذلـك البـرء للجسـم.

يقـال «لـه» علـى نسـبة المحـاط بالمحيـط بـه، فـإن المحـاط بـه يقـال إن لـه الـذي يحيـط بـه، مثـل الإنـاء لـه مـاء، وللمدينـة أنـاس، وللسـفينة ملاحـون. إلا أن ابـن رشـد يتحفـظ في مـا مثل به أرسـطو

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. ص ٧٥- ٧٦.

(٢) بخصوص معاني مقولة «له»، أنظر، أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، تحقيق: بدوي، م. ن. ص ٧٥- ٧٦.

- Voir, Aristote, Organon, les catégories, tra. Tricot, Op. Cit., p 75- 76.

- Voir, Aristote, les attributions, tra. Et annot. Y. Pelletier, Op. Cit., p 63.

مقولة «له» في هذا المعنى الثالث، لأنها أقرب إلى مقولة «الأين» من مقولة «له»، مادامت هذه الأمثلة تدل على نسبة المحاط به إلى المحيط. وعلى هذا النحو يقال «إن المكان للمتمكن». وهذا يدل على مقولة «الأين» لا على مقولة «له». لذلك، يقترح ابن رشد أمثلة أخرى يمثل بها مقولة «له»، مثل قولنا للحيوان جلد، أو للشجرة لحاء. فإن هذين المثالين يدلان على نسبة المحيط إلى المحاط به. وهذا المعنى هو الذي يردده ابن رشد في جوامع المنطق، إذ يحدّد مقولة «له» بأنها نسبة الجسم إلى الجسم المحيط به، وهي على ضربين: ضرب طبيعي كاللحاء للشجرة، والجلد للحيوان. وضرب صناعي كالخاتم في الإصبع [1].

وأخيراً، يقال «له» على كل ما له حامل، فإن المحمول يقال إن له حاملاً، وهو الذي يمنع المحمول من أن يسقط أو من أن يتحرك، مثل ما يقال إن للبيت السقف.

وبعد عرض ابن رشد لهذه المعاني الأربعة لـ«له»، يوضح أن عدد النسب التي يدل عليها بحرف «له» هي على عدد النسب التي يدل عليها بحرف «في». إلا أن الفرق بينها هو أن حرف «في» أجدر بنسبة المحاط إلى المحيط به، ونسبة المقبول إلى القابل. أما حرف «له» فهو أجدر بنسبة المحيط إلى المحاط به، والمقتني إلى الشيء الذي يقتنيه [2].

أما الفارابي فيحدّد مقولة «له» بأنها نسبة الجسم إلى الجسم المنطبق على بسيطه (سطحه) أو على جزء منه، إذ كان المنطبق ينتقل بانتقال المحاط به، مثل اللبس والانتعال والتسلح. فاللبس مثلاً يدل على نسبة الجسم إلى جسم آخر ينطبق على سطحه، إذ كان المحيط ينتقل بانتقال المحاط به. بمعنى أن «له» تدل على النسبة التي تكون بين الجوهر وما يطيف به كلياً أو جزئياً، وينتقل بانتقاله. لكن الخاتم الذي يكون في الإصبع، أو اللباس الذي يلبسه الإنسان، إذا نظر إليهما من حيث هما ملك للإنسان، فهما يدخلان تحت مقولة المضاف. أما إذا أخذا من حيث يحيطان بالجوهر كله، أو ببعض أجزائه، وينتقل بهما، فهما يندرجان ضمن مقولة «له».

ويذهب ابن باجة إلى القول بأن مقولة «له» تسمى بأسماء أخرى، منها: «الملك»،

---

(١) ابن رشد، المختصر في المنطق، تحقيق: بترورث، غير منشور، الورقة ٣٢.

(٢) ابن رشد، مقالة «الدال» من تفسير مابعد الطبيعة، م. ن. ص ٦٥١- ٦٥٤.

و«القنية». وسميت بهذه الأسماء، مادام الجسم المنطبق عليه له الجسم المنطبق، فكأنه يملكه أو يستحقه. ويحدّها بأنها علاقة نسبة تكون بين جسم وجسم آخر ينتقل بانتقاله، مثل اللبس، فإنه يدل على كون الجسم من الثوب على حالة ما، وهي النسبة. فإذا أخذ اللبس من هذه الجهة (كون الجسم من الجسم المنتقل بانتقاله على حالة ما) كان في مقولة «له». أما إذا أخذ من جهة ما يقال باللباس إلى لابس، أو ملبس، فيدخل تحت مقولة «الإضافة». وإذا أخذ من جهة أن الجسم يفعل كان في مقولة «أن يفعل». ومن هنا يتبين لنا أن الشيء الواحد قد يدخل في مقولات متعددة بجهات مختلفة [١].

أما ابن سينا فهو الفيلسوف الوحيد الذي يسمي مقولة «له» بمقولة «الجدة»، وهذه تسمية لا نجدها لدى فلاسفة الإسلام، كما يسميها مقولة «الملك»، إلا أنه يصرح بأن وضعها ومعناها غامض، الشيء الذي استعصى عليه فهمها، إذ يقول في هذا السياق «... والملك، ولست أحصله، ويشبه أن يكون كون الجوهر في جوهر آخر يشمله، وينتقل بانتقاله، مثل التلبس والتسلح» [٢]. لذلك، ينفي أن تكون هذه المقولة جنساً لجزئيات. وقد تقال مقولة «له» باشتراك الاسم بالقياس إلى الجملة أو الآخرين، كما تقال أيضاً بالتواطؤ بالقياس إلى بعضها دون بعض. أما حدّها فيقول ابن سينا بأنها «نسبة إلى ملاصق ينتقل بانتقال ما هو منسوب إليه، مثل التسلح والتنعل والتزين ولبس القميص». أما بخصوص أنواع مقولة «له»، فإنها تنقسم إلى:الجزئي، والكلي، والذاتي، مثل حال الهرة عند إهابها. والعرضي كحال الإنسان عن قميصه [٣].

٩. ٢ أنواع مقولة «له»

وفيما يتعلق بأنواع «له»، فإن أبا نصر يميز بين «ما هو طبيعي»، مثل جلد الحيوان، ولحاء الشجر، وما هو إرادي، مثل لبس الثياب بالنسبة إلى الإنسان. كما يستبعد في الآن

(١) ابن باجة، تعليق على كتاب المقولات لأبي نصر الفارابي، م. ن. ص ٣٣- ٣٤.

(٢) ابن سينا، كتاب النجاة، م. ن. ص ١١٧.

(٣) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. ص ٢٣٥.

نفسه أن يكون الماء في الإناء، أو الجسم في المكان من مقولة «له»، لأن الإناء لا ينتقل بانتقال ما هو فيه (الماء)، بل بالعكس، فإن الماء هو الذي ينتقل بانتقال الإناء. وبالتالي، فإن مثل هذه الأمور تدخل في مقولة «الأين» لا في مقولة «له» [(١)].

يتبين من خلال ما تقدم ذكره، أن مذهب المقولات عند أرسطو والفلاسفة المشائين يتألف من عشر مقولات: الأولى منها جوهر والتسع الباقية أعراض. فما هي إذن طبيعة العلاقة بين المقولات العرضية ومقولة الجوهر؟ وما جهة أو جهات تقدم الجوهر على الأعراض؟ وما المعيار الذي اعتمده ابن رشد في تصنيف المقولات وترتيبها؟

لما كانت المقولات التسع محمولات عرضية تحمل على شخص الجوهر ولا تعرّف ذاته وماهيته، فكل عرض يحمل على شخص الجوهر، سواء كان كمّاً، أوكيفاً، أو إضافة...، فإنه مفتقر في وجوده إلى الجوهر، مادامت الأعراض تحمل عليه، ولا توجد إلا بوجوده، لأنها معلولة عنه، بخلاف الجوهر الذي هو قائم بذاته، وغير مفتقر في وجوده إلى أية مقولة من مقولات الأعراض، لأنه يتقوم بذاته. لذلك، يمكن القول بأن الجوهر متقدم على الأعراض بجميع أنحاء التقدم، فهو يتقدم عنها بالحدّ والمعرفة والزمان. والسبب في ذلك، أن الجوهر مفارق في وجوده عن الأعراض، لأنه قائم بذاته، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، في حين أن المقولات التسع غير مفارقة للجوهر، مادامت تحتاج في وجودها إلى موضوع لكي تتقوم. فالمقولات العرضية التسع تحمل على مقولة الجوهر بأنحاء وجهات مختلفة، مادامت تتفاوت في نسبتها إليه بحسب الدرجة أو الكيفية أو الجهة أو الحال، لذلك، يمكن القول بأن وجود المقولات العرضية مشروط بوجود الجوهر الذي تنسب إليه بجهات مختلفة [(٢)].

---

(١) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، م. ن. ص ١١٣.

(٢) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. «إن المقولات التسع تنسب إلى الوجود من قبل وجودها في الموجود الحقيقي، وهو الجوهر، بجهات مختلفة». ص ٣٠٣.

٣. ٩ جهات تقدم الجوهر على المقولات العرضية

أ- التقدم بالحدّ

يتقدم الجوهر على الأعراض التسعة بالحدّ، لأن هناك من المقولات العرضية التي يدخل اسم الجوهر في حدّها مباشرة، ولاسيما منها مقولات الأين، والوضع، وله، وذلك بيّن من حدودها، إذ كانت هذه المقولات الثلاث كلها يظهر في حدّها الجسم، مثل قولنا في حدّ «الأين» إنه نسبة الجسم إلى المكان، وكذلك الأمر في مقولتي «الوضع» و«له». أما مقولتا «أن يفعل» و«أن ينفعل»، فما كان منها يدخل في مقولة الجوهر، فالأمر فيها بيّن، وما كان منها يدخل في مقولتي «الكمّ» و«الكيف»، فالحال فيها كالحال في مقولتي الكمّ والكيف، خصوصاً مقولة «أن يفعل». فأن يفعل في الكمّ، إنما يكون أبداً جوهراً، كالغذاء ينمّي، والجسم يحرّك جسماً آخر في المكان. وأما في «الكيف»، فإنما يكون عرضاً، كالحرارة تسخّن. أما مقولات الكمّ، والكيف، والإضافة، والمتى، فرغم أنها لا تظهر في حدودها مقولة الجوهر، فقد تبين من أمرها أنها مفتقرة في وجودها إلى الجوهر. فبالنسبة إلى مقولة الإضافة، فالأمر فيها بيّن، إذ لا يمكن أن تفارق مقولة الجوهر. فالجوهر ليس موضوعاً لها فقط، بل قد تلقى موضوعاتها سائر المقولات الأخرى، كالضعف والنصف الموجود في الكمّ، والفوق والأسفل الموجود في الأين. وكذلك الأمر بالنسبة إلى مقولة «الكيف»، فإنه قد يظهر من أمرها أنها عرض، وأنه لا يمكن أن تفارق المادة، وإلا وجد انفعال في غير منفعل، أو شكل في غير ذي شكل، أو ملك في غير ذي ملكة، أو استعداد في غير مستعدّ. وهذه هي الأنواع الأربعة لمقولة الكيف. أما مقولة الكمّ فليس يظهر كل الظهور افتقارها إلى الجوهر، ولاسيما «الكمّ المنفصل»، وكذلك أحد أنواع الكمّ المتصل، وهو الجسم يقال في حدّه إنه المنقسم إلى ثلاثة أبعاد، وهي: الطول، والعرض، والعمق. خلافا للفيتاغوريين الذين يعتبرون الأبعاد جواهر، ومن ثمة، فإنها تعرّف من شخص الجوهر المشار إليه ماهيته وذاته، الشيء الذي أدى بهم مثل هذا النظر إلى القول بمفارقة الكمّ، ومن ثم، بمفارقة موضوعات التعاليم (الأعداد). لكن ابن رشد يرفض مثل هذا التصور، إذ يرى

أن الأبعاد ليست جواهر، مادامت لا تعرّف من شخص الجوهر ماهيته وذاته. وقد تبين في العلم الطبيعي أن البعد لا يمكن أن يكون مفارقاً، مادام الجسم يوجد في المكان بأبعاده. كما تبين أيضاً أن الزمان يكون في موضوع، وهو الجرم السماوي، ومن هنا يظهر أن مقولة «المتى» تتقوم بالجوهر، وذلك أن الشيء إنما ينسب إلى الزمان من حيث هو متغير أو يتوهم فيه التغير، والمتغير إنما يكون ضرورياً جسماً.

نخلص إذن إلى القول بأن جميع الأعراض التسعة توجد بوجود مقولة الجوهر، ولا يمكن أن تفارقها، وبها تتقوم، مادام الجوهر يدخل في حدّ كل مقولة من المقولات العرضية. وبالمقابل، فإن الأعراض لا تؤخذ في حدّ الجواهر، لأنها تتقوم بذاتها، ومن ثمَّ، فإن الجوهر متقدم على الأعراض تقدم السبب على المسبب، إذ لا توجد إلا بوجوده. ولما كانت الأعراض إنما قوامها بالجواهر، وجب أن تؤخذ في حدودها. أما الجواهر فليس يؤخذ في حدودها شيء من غير طبيعتها.

ب- التقدم بالمعرفة

كما أن الجوهر متقدم على الأعراض بالمعرفة، لأن الجوهر أعرف عندنا من العرض، مادامت معرفتنا بشخص الجوهر المشار إليه تكون أتم بكلياتها الجوهرية من معرفتنا إياه بكلياته العرضية. ذلك، أن معرفة الشيء تكون أتم متى عرفناه بماهيته لا بأعراضه. فمثلاً معرفتنا بالإنسان من خلال طبيعته الجوهرية بأنه حيوان هي معرفة أتم من معرفتنا إياه بأنه ذو عرض من الأعراض التسعة، سواء كان كمّاً، أو كيفاً، أو إضافة ... مادامت الأعراض لا تطلب لذاتها، بل مطلوبة من حيث هي أحوال وصفات لشخص الجوهر.

ج- التقدم بالزمان

وأخيراً، فإن الجوهر متقدم على الأعراض التسعة بالزمان، لأن الأعراض متأخرة في الوجود عن الجواهر. فمثلاً، الجسم متقدم بالزمان على الأعراض، فالموضوع الذي تتكون منه النار متقدم على صورة النار وحرارتها [(1)].

(1) بخصوص جهات تقدم الجوهر على الأعراض التسعة يقول ابن رشد في جوامع ما بعد الطبيعة «ولا واحد من الأعراض التسعة يمكن أن يفارق الجوهر، بل الجوهر متقدم عليه تقدم السبب على مسببه. =

إذا كان الجوهـر الجزئـي يقـوّم المقـولات التسـعة، إذ ليـس لهـا وجـود إلا بوجـوده، مـادام يدخـل فـي حـدّ كل مقولـة مـن المقـولات العرضيـة- كمـا سـبقت الإشـارة إلـى ذلـك- فـإن الإشـكال الـذي يفـرض نفسـه فـي هـذا السـياق هـو: هـل هنـاك مبـادئ موجـودة فـي الجوهـر المحسـوس متقدمـة عليـه؟ بمـاذا إذن، يتقـوّم الجوهـر الطبيعـي؟ ومـا أجـزاؤه؟

اختلفـت المواقـف الفلسـفية وتضاربـت الآراء حـول الإجابـة عـن هـذا الإشـكال: فهنـاك مـن الفلاسـفة مـن يـرى أن الجوهـر المحسـوس مؤلـف مـن أجـزاء غيـر منقسـمة، سـواء كانـت متناهيـة أو غيـر متناهيـة بهـا يتقـوّم، وهنـاك مـن يقـول بالجسـمية، وآخـرون بالأبعـاد الثلاثـة للجسـم، وهـي: الطـول، والعـرض، والعمـق، والبعـض الآخـر يقـول بالجـزء الـذي لا يتجـزأ... إلا أن أبـا الوليـد بـن رشـد يعتبـر كل هـذه الآراء وغيرهـا فاسـدة، ومـن ثـم، فإنهـا لا تشـكل قـولاً برهانيـاً، وقـد تبيـن بطلانهـا فـي العلـم الطبيعـي. ذلـك أن جميـع الأمـور المحسوسـة مؤلفـة مـن مـادة وصـورة إليهـا تنقسـم وبهـا تتقـوّم. إلا أن جهـة النظـر فـي هـذه المبـادئ تختلـف مـن العلـم الطبيعـي إلـى علـم مـا بعـد الطبيعـة. فالنظـر فـي مبـادئ الجسـم فـي مجـال العلـم الطبيعـي مـن حيـث هـي مبـادئ التغيـر. أمـا فـي علـم مـا بعـد الطبيعـة، فـإن النظـر فيهـا مـن جهـة مـا هـي مبـادئ للجوهـر بمـا هـو جوهـر. الأمـر الـذي دفـع بابـن رشـد إلـى بـدء النظـر فـي الأعـرف عندنـا، وهـي الحـدود، مـادام الحـدّ ينطبـق علـى اسـم الجوهـر. لذلـك، يقـال أن الحـدّ يعـرّف جوهـر الشـيء، باعتبـاره قـولاً يعـرّف ماهيـة الشـيء بالأمـور الذاتيـة التـي بهـا قوامـه. وإذا كان الأمـر كذلـك، فـإن الحـدّ يوجـد أولاً للجوهـر، وثانيـاً للمقـولات التسـع، أي أن الحـدّ يقـال بتقديـم علـى الجوهـر، وبتأخيـر علـى بقيـة المقـولات الأخـرى التـي وإن كان يلفـى لهـا محمـولات ذاتيـة تأتلـف منهـا حدودهـا بمنزلـة مـا توجـد محمـولات ذاتيـة يأتلـف منهـا حـدّ الجوهـر، فإنهـا مفتقـرة فـي حدودهـا إلـى حـدّ الجوهـر، مادامـت المقـولات التسـع لا تتقـوّم بذاتهـا، بـل بالجوهـر، ولاسـيما إذا أخـذت المقـولات بأسـمائها المشـتقة التـي هـي أدل علـى الأعـراض، فإنـه يظهـر فـي حدودهـا الجوهـر. أمـا إذا أخـذت مجـردة فـي الذهـن،

= وليس هذا النحو من التقدم يلفى له فقط على الأعراض، بل قد يلفى له التقدم الذي يكون بالزمان والذي يكون بالمعرفة». م. ن. ص .

- أنظر في هذا الباب أيضاً، تفسير ما بعد الطبيعة، مقالة الزاي، م. ن. ص ٧٥٤.

ودلّ عليها بالأسماء التي هي «مثل أول»، فإنه لا يظهر في حدودها الجوهر، مثل البياض إذا أخذ مجرداً في الذهن قيل فيه إنه «لون يفرق البصر» (١). لذلك، يرى الفارابي أن أجناس الأعراض وأنواعها إذا أخذت من حيث هي في الجوهر أو حملت على الجوهر، أخذت بأسمائها المشتقة التي هي أدل عليها. ومتى أخذ كل واحد من الأعراض متوهماً على انفراده ومحمولاً على ما تحته من نوع أو شخص، لم يؤخذ اسمه مشتقاً، وذلك مثل قولنا «اللون»، فإنه متى أخذناه متوهماً وحده دون موضوعه الذي هو فيه، ودون الجوهر، أو على أنه جنس محمول على نوعه، قيل إنه «لون». أما إذا أخذناه على أنه في الجوهر، أو محمولاً على الجوهر، قيل فيه إنه «ملوّن» (٢).

إذا كانت المادة والصورة ينقسم إليهما الجوهر المحسوس، وبهما يتقوّم، لأنهما سببان في وجود الجوهر المشار إليه، فإن التساؤل الذي يمكن أن نثيره، هو: هل المادة والصورة مبدآن كافيان في وجود الجوهر المحسوس أم أن هناك جوهراً مفارقاً هو السبب في وجود الجوهر المحسوس؟ وإن كان فأي وجود وجوده؟ وعلى كم وجه يقال إنه مبدأ الجوهر المحسوس؟

لحل هذه الإشكالات، يصادر ابن رشد على ما تبين في العلم الطبيعي من وجود محركين لا في هيولى، ليسوا محركين فقط للأجرام السماوية، بل يعطون لها صورها التي تقوّمها. هذه المحركات هي مبادئ للجوهر المحسوس. إلا أن هذه المبادئ يوجد بعضها متقدماً على بعض بالشرف، وذلك، أنه يظهر أن المحرك للحركة اليومية أشرف المحركات، إذ كانت كلها متحركة عنه بالعرض، وهو غير متحرك عنها (٣).

بقي أن نتساءل في الأخير: هل وجود الأعراض في الجوهر بترتيب أم وجودها في رتبة واحدة؟

يرى ابن رشد أن وجود المقولات التسع في الجوهر يكون بترتيب، لأن وجود بعضها

---

(١) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. ص ٤٠- ٤٣.

(٢) الفارابي، كتاب العبارة، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، م. ن. ص ١٤٤.

(٣) ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. ص ١٢٣- ١٢٤.

في الجوهر متوقف على وجود بعضها الآخر. فمثلًا، الكمّ متقدم من حيث الرتبة في الجوهر على الكيف، إذ لا يمكن الحديث عن الكيفية إلا في الجسم الذي هو أحد أنواع الكمّ، خصوصاً الكمّ المتصل، وكذلك، لا يكون هناك مكان إلا لذي جسم من جهة ما هو جسم، ولا وضع إلا لذي مكان، ولا فعل ولا انفعال إلا بتوسط الوضع والأين. وأخيراً لا يمكن أن توجد مقولة «له» إلا بعد أن يكون الجسم وذو الأين وذو الوضع. كما أنه ليس يمتنع أن توجد مقولتان في رتبة واحدة، كالكيف والأين، لأنه لا تقدم لوجود أحدهما على الآخر في الجوهر. ومن هنا يتبين لنا أن ترتيب المقولات وتصنيفها عند ابن رشد ليس اعتباطياً، بل يخضع لمبدأ «التقدم في الوجود» من مقولة الجوهر، وذلك بسبب قربها من الجوهر وحاجتها إليه [1].

(١) بصدد ترتيب المقولات وتصنيفها، أنظر ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. ص ٣٥- ٣٩.

الفصل الرابع

ما بعد المقولات

تقديم:

١- نظرية المتقابلات

١. ١ – حدّ التقابل

١. ٢ – أنواع التقابل

أ- تقابل المضافين

ب- تقابل المتضادين

ج- تقابل العدم والملكة

د- تقابل الإيجاب والسلب

٢- المتقدم والمتأخر

٣- القول في «معاً»

٤- القول في الحركة

٥. ١ – الحركة / التغير في الجوهر

IV. ٢ – الحركة في الكمّ

تقديم

أول تساؤل يفرض نفسه بإلحاح في هذا القسم الثالث والأخير من كتاب **المقولات**، هو:لماذا ختم أرسطو كتاب **المقولات** بالحديث عن «لواحق المقولات»؟ ما وظيفتها الإبستمولوجية؟ وما علاقاتها بمذهب المقولات؟

يختم أرسطو كتاب **المقولات** بقسم ثالث يسمى «لواحق المقولات»، أو «ما بعد المقولات»، لأن المعلم الأول سبق أن أشار في معرض حديثه عن المقولات العشر إلى خصائص المقولات، منها: التضاد، التقدم والتأخر، والتقابل...لذلك اضطر أرسطو أن ينهي كلامه بالحديث عن لواحقها حتى يوضح أكثر ما سبق أن أشار إليه في عجالة في مذهب المقولات. وبالرغم من الشكوك التي يثيرها هذا القسم الثالث والأخير، والتي دفعت ببعض الشراح والدارسين إلى الشك في نسبة كتاب **المقولات** بكل أقسامه إلى أرسطو، باعتباره بعيداً كل البعد عن تعليم أرسطو ومنهجه، فإنه يشكل قسماً أساسياً لفهم مذهب المقولات ومعرفة لواحقها التي هي معقولات ثوان يفعلها الذهن في المعقولات الأول (المقولات) لكي تصير موضوعات لصناعة المنطق. أما إذا أخذت المقولات في ذاتها ومجردة عن اللواحق العرضية التي تلحقها، فلم تكن منطقية ولا موضوعات لصناعة المنطق، بل تصبح موضوعات لصنائع أخر بحسب الجهة التي ينظر إليها، فإذا نظر إليها من حيث أسبابها الأربعة: المادة، والصورة، والفاعل، والغاية، صارت موضوعات للعلم الطبيعي. وإذا نظر إليها مجردة من لواحقها الذاتية، صارت مطالب لعلم ما بعد الطبيعة، لذلك، يمكن القول بأنه لا يمكن الحديث عن مذهب المقولات، ولا إدراك مضامينه وأبعاده المنطقية والفلسفية في غياب القول عن لواحقها التي لا توجد فوق المقولات لأنها ليست أجناساً لها، ولا تحتها

لأنها ليست أنواعاً لها، بل توجد معها وتابعة لها، لذلك سميت باللواحق . فما هي إذن، الأقسام المشكلة للواحق المقولات؟ وما المطالب التي تفحصها؟

يشمل القسم الثالث المعروف بـ«لواحق المقولات» القول في: المتقابلات، والأضداد، والمتقدم والمتأخر، ومعاً، والحركة. لكن أرسطو يدرج في هذا القسم فصلاً أخيراً يخصصه لمقولة «له» غير أن وضعها في لواحق المقولات غير مناسب، لذلك اضطررنا للحديث عنها في مذهب المقولات، وبينا السبب الذي دفع بأرسطو إلى تفصيل القول فيها في نهاية الكتاب، (أنظر ما تقدم حول مقولة «له»).

إن ما يثير انتباهنا أيضاً، في هذا القسم الثالث والأخير المتعلق بـ«لواحق المقولات»، هو وجود اختلاف كبير بين فلاسفة الإسلام حول الفصول المشكلة له. ذلك أن الفارابي يتحدث عن بعض الأمور التي لم ترد عند أرسطو وغيره من الفلاسفة، وهي: «الحمل على المجرى الطبيعي، وعلى غير المجرى الطبيعي»، و«ما يقال بالذات، وما بالعرض»، وأخيراً، «القول في المتلازمات» [1].

١ - نظرية المتقابلات

١ .١- حدّ التقابل

أول ملاحظة يمكن أن يبديها الباحث هو غياب الحديث عن حدّ «المتقابلات» في نص «المقولات» عند كل من أرسطو وابن رشد، إذ يكتفيان بالحديث عن أقسامها الأربعة، وهي: تقابل المضاف، مثل: الضعف والنصف. وتقابل التضاد، مثل: الخير والشر. وتقابل العدم

(١) الفارابي، المقولات ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، م. ن. «وينبغي أن يقال فيما يحتاج إليه ها هنا من لواحق المقولات، وهي الحمل على المجرى الطبيعي وعلى غير المجرى الطبيعي، وما هو بالذات وما هو بالعرض، والمتقابلات، واللوازم، وما معنى المتقدم والمتأخر، ومعاً...». ص ١١٧.

والملكـة، مثـل: العمـى والبصـر. وأخيـراً، تقابـل الإيجـاب والسـلب، مثـل: زيـد جالـس، زيـد ليـس بجالـس [١]. التقسـيم نفسـه نجـده لـدى أرسـطو [٢].

أمـا الفارابـي فقبـل أن يتحـدث عـن أنـواع المتقابـلات يبـدأ أولًا بإعطـاء حـدّ للمتقابليـن، إذ يـرى أنهمـا الشـيئان اللـذان لا يمكـن أن يوجـدا معـاً فـي موضـوع واحـد، مـن جهـة واحـدة، فـي وقـت واحـد. أمـا فيمـا يخـص أقسـام المتقابـلات، فهـو الآخـر يحصرهـا فـي أربعـة، وهـي: المضافـان، والمتضـادان، والعـدم والملكـة، والموجبـة والسـالبة [٣]. وهـو التعريـف نفسـه الـذي نجـده وارداً فـي تلخيـص مـا بعـد الطبيعـة لابـن رشـد، إذ يقـول فـي هـذا السـياق: «المتقابـلات هـي الأشـياء المتعانـدة التـي ليـس يمكـن أن تجتمـع فـي موضـوع واحـد، مـن جهـة واحـدة، فـي وقـت واحـد» [٤]. كمـا أن ابـن سـينا يتبنـى التعريـف نفسـه، إذ هـو الآخـر يحـدّد المتقابليـن بأنهمـا اللـذان لا يجتمعـان معـاً فـي موضـوع واحـد مـن جهـة واحـدة فـي زمـان واحـد. إلا أنـه يعتبـر أن الشـيئين اللذيـن لا يجتمعـان فـي موضـوع واحـد، إمـا أن لا يكـون أحدهمـا عـن طريـق التواطـؤ، مثـل أن يكـون الشـيء الواحـد حيـاً وأبيـض معـاً. وإمـا أن لا يكـون عـن طريـق الاشـتقاق. أمـا فيمـا

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، م.ن. «والمتقابلات أربعة أصناف: المضافان، والمتضادان، والعدم والملكة، والموجبة والسالبة. فمثال المضاف: الضعف والنصف. ومثال الضدين: الخير والشر. ومثال العدم والملكة: العمى والبصر. ومثال الموجبة والسالبة: قولك زيد جالس، زيد ليس بجالس» ص ٩٣- ٩٤.

(٢) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، ج١، نشرة بدوي، م. ن. « وقد ينبغي أن نقول في المتقابلان على كم جهة من شأنها أن تتقابل، فنقول: إن الشيء يقال إنه يقابل غيره على أربعة أوجه: إما على طريق المضاف، وإما على طريق المضادة، وإما على طريق العدم والملكة، وإما على طريق الموجبة والسالبة».ص ٦٣.

- Aristote, Catégories..., Op. Cit. « L'opposition d'un terme à un autre se dit de quatre façons: il y a l'opposition des relatifs, celle des contraires, celle de la privation à la possession et celle de l'affirmation à la négation». p 55.

(٣) الفارابي، المقولات، م. ن. «والمتقابلان هما الشيئان اللذان لا يمكن أن يوجدا معاً في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد. والمتقابلات أربعة: المضافان، والمتضادان، والعدم والملكة، والموجبة والسالبة» ص ١١٨.

(٤) ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، تحقيق: عثمان أمين، م. ن. ص ١٠٩.

يخص أنواع المتقابلات، فإن الشيخ الرئيس يكتفي في البداية بالتمثيل لها مع قلب ترتيبها كما وردت عند أرسطو. فبالنسبة إلى التقابل عن طريق السلب والإيجاب، سواء كان ذلك بسيطاً أو مركباً، مثل «الفرس واللافرس»، أو «زيد فرس، زيد ليس بفرس». أما التقابل عن طريق العدم والملكة، فيمثله هو الآخر بالعمى والبصر. والتقابل عن طريق التضاد، مثل السكون والحركة، أو الحرارة والبرودة. وأخيراً، فإن التقابل عن طريق المضاف فيمثله بالأبوة والبنوة [1].

أما بخصوص أقسام المتقابلات، فإن ابن سينا يقترح تصنيفاً ذا ضربين: الأول هو التقابل عن طريق اختلاف طبائع الموجودات، وهذا هو التقابل الذي يقال بالمعنى الأول والحقيقي. أما الضرب الثاني فهو التقابل عن طريق «الحمل على موضوع»، أي التقابل بالجوهر، أو «الوجود في موضوع»، أي التقابل بالعرض. لكن ابن سينا يكف عن هذا التقسيم المقترح باعتباره أصعب من التقسيم الوارد في كتاب قاطيغورياس (المقولات) رأفة بالمتعلم وينصحه أن لا يخوض في أمور لم يذكرها المعلم الأول. لذلك سوف يتبنى التقسيم نفسه الوارد في كتاب المقولات، ويعمل على شرحه وتوضيحه، مع الإشارة إلى أن هذا التقسيم يختلف عن التقسيم الوارد في العلوم، لذلك لا ينبغي الجمع بينهما [2]. فما هي إذن، أصناف المتقابلات وما خصائصها؟.

---

(١) ابن سينا، الشفاء، المقولات، تحقيق: الأهواني، قنواتي، الخضيري، سعيد زايد، «إن المتقابلين هما اللذان لا يجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد معاً. وكل شيئين لا يجتمعان في موضوع واحد، فإما أن لا يجتمعا على سبيل أن شيئاً واحداً لا يوصف بهما بالمواطئة، بأن يكونا مقولين عليه، بأن الشيء هو هذا وذاك، كما يكون الشيء الواحد حياً وأبيض معاً، أو على سبيل أن الشيء الواحد لا يوصف بهما بالاشتقاق أيضاً، وذلك بأن يتمانعا من حيث الكون فيه أيضاً [...] إنه لا شك أن الفرس واللافرس يعدان في المتقابلات، وكذلك قولنا، «زيد فرس»، مقابل لقولنا، «زيد ليس بفرس». وكذلك الزوج والفرد يعدان من المتقابلات، وكذلك العمى والبصر يعدان من المتقابلات، وكذلك الحركة والسكون يعدان من المتقابلات، وكذلك الحرارة والبرودة يعدان من المتقابلات، وكذلك الأبوة والبنوة يعدان من المتقابلات». ص ٢٤١- ٢٤٣.

(٢) ابن سينا، م.ن، «فلنقسم الآن على الوجه الذي ينبغي أن يفهم عليه الاصطلاح الذي في قاطيغورياس، وهو غير المصطلح عليه في العلوم، ومن تجشّم أن يجمع بين الأمرين فقد عنّى نفسه» ص ٢٤٥.

١ .٢- أنواع التقابل

أ - تقابل المضافين

يرى ابن رشد أن التقابل عن طريق المضاف هو الذي تقال ماهيته بالقياس إلى غيره، إما بذاته وإما بأي نحو من أنحاء النسبة لما يقابله، مثل الضعف والنصف اللذين تقال ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر، فالضعف ضعف للنصف، والنصف نصف للضعف (انظر القول في المضافات). الأمر نفسه يرد عند أرسطو [١]. أما الفارابي فيمثل التقابل عن طريق المضاف بالأب والابن، لأنه لا يمكن أن يكون إنسان واحد بعينه أباً وابناً لإنسان آخر في الآن نفسه، ومن جهة واحدة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى العبد والمولى كمتقابلين عن طريق الإضافة، فالعبد لا يكون أبداً عبداً ومولى في الآن نفسه، وأيضاً المولى لا يكون مولى وعبداً في الوقت ذاته. وكل ما يقال عن الأب والابن، والعبد والمولى، يقال على بقية المتقابلات عن طريق المضاف [٢]. أما ابن سينا فيرفض هو الآخر أن يتعاقب المتقابلان عن طريق المضاف على موضوع واحد، أو يشتركا في الموضوع نفسه، حتى لا يكون الشيء علة ومعلولاً في الآن نفسه. إلا أن الشيخ الرئيس يتساءل عن إمكانية وجود معنى جامع للعلية والمعلولية، ولو على سبيل التشكيك، مادام لا يمكن أن يوجد لها جامع على سبيل التواطؤ [٣].

---

(١) أرسطو، المقولات، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ج.١، م. ن. «فما كان يقابل على طريق المضاف، فإن ماهيته إنما تقال بالقياس الذي إياه تقابل، أو على نحو آخر من أنحاء النسبة إليه، مثل ذلك الضعف عند النصف، فإنّ ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره...» ص ٦٣

- Aristote, Catégories..., Op. Cit.. « Les termes qui sont opposés comme des relatifs sont ceux dont tout l'être consiste à être dit de leur opposé ou qui s'y rapporte de quelque autre façon. Par exemple, le double est ce qui, dans son essence même, est dit double d'une autre chose, car c'est de quelque chose qu'il est dit double». p 56.

(٢) الفارابي، المقولات، ضمن المنطق عند الفارابي، م. ن. «فالمضافان مثل الأب والابن متقابلان، لا يمكن أن يكون إنسان واحد بعينه أباً وابناً معاً في وقت واحد من جهة واحدة، حتى يكون أباً لإنسان ما وابناً لذلك الإنسان بعينه، وكذلك العبد والمولى وباقي المضافات». ص ١١٨.

(٣) ابن سينا، المقولات، م.ن، ص ٢٤٣- ٢٤٤.

ب- تقابل المتضادين

قبل الحديث عن حدّ التقابل عن طريق التضاد، نشير أولاً إلى أن نظرية المتضادات تعتبر من بقايا الفكر الفلسفي السابق على أرسطو. نذكر على سبيل المثال الفلسفة الطبيعية التي كانت تبني تصورها للعلم الطبيعي على مبدأين متضادين، هما: المادة والصورة. وقد كان الفلاسفة الطبيعيون الأوائل يعتمدون على نظرية التضاد في فهم وتفسير مجموعة من القضايا والإشكالات في مجال العلم الطبيعي. كما وظفت هذه النظرية في مجالات معرفية أخرى، نذكر منها الطب، حيث إن جالينوس وأبقراط اعتمدا على نظرية التضاد في معالجة المرض، فإذا كان سبب المرض هو الحرارة، فإن البرء يكون بالبرودة، والعكس صحيح. وقد جند أرسطو نفسه لمناهضة هذه النظرية وبيان قصورها وعجزها عن تفسير مجموعة من القضايا، سواء في كتاب الطبيعة، حيث نقد آراء القدماء حين اختزلوا مبادئ العلم الطبيعي في مبدأين متضادين (المادة والصورة) واقترح مبدأً ثالثاً هو العدم باعتباره موضوعاً يتعاقبان عليه، أو في كتاب المقولات، خصوصاً القسم الثالث المتعلق بلواحق المقولات، حيث يتناول أرسطو نظرية المتقابلات، منها «التقابل بالتضاد» الذي يشمل بعض المقولات العرضية، مثل مقولات: «الكمّ»، و«الكيف»، و«أن يفعل» و«أن ينفعل». فما المقصود إذن، بتقابل المتضادين؟

إن التقابل عن طريق التضاد هو الذي تكون فيه ماهية أحد المتضادين مضادة لماهية الآخر، وبالتالي، فإن تقابل المتضادين يختلف عن تقابل المضافين، ذلك أن التقابل عن طريق المضاف هو الذي تقال ماهيته بالقياس إلى ماهية الآخر كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما تقابل المتضادين، فكل منهما مضاد للآخر، مثل الخير مضاد للشر، والأبيض مضاد للأسود. لذلك، يمكن القول بأن العلاقة بين الضدين اللذين ينتميان إلى الجنس نفسه (الأبيض والأسود جنسهما اللون، الخير والشر جنسهما الملكة) هي علاقة اختلاف في الصورة لا في الجنس. بعبارة أخرى، إن هناك وحدة ضدية تقوم على الوحدة في الجنس، الأمر الذي يتيح إمكانية انتقال الضد إلى ضده داخل الجنس الواحد نفسه، مثل انتقال الحرارة إلى البرودة في الجسم. وبالرغم من هذه الوحدة الضدية التي تكون في الجنس الواحد، فإنها تحول دون

اجتماع الضدين المتقابلين في موضوع واحد [1]. لذلك، يمكن القول بأن الضدية التامة التي تقال بالحقيقة هي التي تشمل الأضداد التي تدخل تحت جنس واحد، وتتباعد من حيث الصورة غاية البعد، الأمر الذي لا يتيح إمكانية اجتماع الضدين في موضوع واحد، فكون أحدهما هو فساد للآخر ضرورة. فالمتضادان إذن، متباعدان في الوجود غاية البعد. ولذلك، قيل في حدّهما بأنهما اللذان الموضوع لهما واحد، وهما متباعدان في الوجود غاية البعد [2]. وقد اشترط في حدّ المتضادين أن يكون البعد منهما في الوجود غاية البعد حتى يكون كل طرف منهما في الطرف الأقصى من الآخر في التباين، مثل البياض والسواد. ذلك أن بعد الأبيض من السواد أكثر من بعده من الأحمر أو أي لون آخر. يتبين من خلال هذا الحدّ أن اسم «البعد» يدخل في حدّ التضاد. ولما كان اسم «البعد» يقال بتقديم على الكمّ، لزم أن يكون التضاد الأول هو الذي يكون في المكان. ومن ثمَّ، فهو السبب في وجود سائر المتضادات، لأنه، لولا العظم لما وجد المتضادان، كالحرارة والبرودة وغيرهما. وبهذا المعنى كان حلول البعد في المادة الأولى هو السبب في وجود المتضادات.

ولما كانت الأضداد تنقسم إلى قسمين: منها ما لا يخلو أحد الضدين من الموضوع القابل لهما، كالفرد والزوج بالنسبة إلى العدد، ومنها ما يخلو كلاهما من الموضوع القابل لهما، كالسواد والبياض بالنسبة إلى اللون، انقسم التقابل عن طريق التضاد إلى صنفين: متضادات ليس بينها وسط، مثل الصحة والمرض اللذين لا يخلو جسم المتنفس من أحدهما. وأيضاً، مثل الزوج والفرد اللذين لا يخلو أي عدد من أن يتصف بأحدهما. فهذا الصنف من المتضادين لا يرتفعان معاً عن الموضوع المتصف بهما. أما الصنف الثاني من المتضادات، فهو الذي يكون بينها وسط، مثل السواد والبياض الموجودين في الجسم، فليس من الضروري أن يتصف الجسم بأحدهما، فيكون ذا لون أبيض أو أسود، بل قد يخلو الجسم من كليهما، فيكون بين البياض والسواد متوسطات، مثل الأصفر والرمادي والأدكن وغيرها من الألوان.

---

(١) المصباحي، محمد ، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥، ص ٤٠.

(٢) ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، م. ن. ص ١١٠.

لكن هناك بعض الأمور التي لا تكون لها أسماء يعبر بها عن المتوسطات، مثل الفعل المحمود أو المذموم، فنضطر إلى سلب الطرفين حتى نحصل على المتوسطات، فنقول: فعل لا محمود ولا مذموم، أو شيء لا جيد ولا رديء، أو حكم لا عدل فيه ولا جور [١].

ولما كانت الحركة إنما تكون من ضد إلى ضد، أي ما منه وما إليه، كما تبين ذلك في العلم الطبيعي، فإن المتوسط بين المتضادين هو أول شيء يصير إليه المتغير. مثال ذلك، إن التغير من السواد إلى البياض، إنما يكون بعد التغير إلى أحد المتوسطات التي بينهما (الأصفر، الأزرق، الرمادي...). ولذلك، وجب ضرورة أن يكون المتوسط والطرفان اللذان بينهما المتوسط في جنس واحد، وإلا لم تكن الأوساط أول شيء يكون إليه التغير، مادامت الأشياء المتباينة بالجنس لا تقبل تغير بعضها إلى بعض [٢].

أما الفارابي فهو الآخر يرى أن التقابل عن طريق التضاد هما المتضادان اللذان يكون البعد بينهما في الوجود غاية البعد، وكل واحد من المتضادين في الطرف الأقصى من الآخر في التباين، وأنهما يدخلان تحت جنس واحد، ويوجدان في موضوع بعينه. كما أن المتضادين صنفان: صنف ليس بينهما متوسط، مثل الزوجية والفردية بالنسبة إلى العدد. وصنف آخر بينهما متوسط، مثل البياض والسواد، والحرارة والبرودة. إلا أن أبا نصر يصنف هذا الصنف الأخير من المتضادات إلى ما هو طبيعي دائم الوجود لشيء ما، مثل الحرارة والبرودة. ذلك أن الحرارة يكون وجودها دائماً في النار، أما البرودة فيكون وجودها دائماً في الثلج. ومنه ما هو غير طبيعي وغير دائم الوجود أصلاً لشيء ما، مثل القيام والقعود، والعدل والجور بالنسبة إلى الإنسان. كما أن المتضادات التي بينها متوسطات قد يكون لها أسماء تدل عليها، مثل المتوسطات التي تكون بين البياض والسواد، كالخضرة والحمرة والغيرة والشبهة وغيرها. وهناك من المتوسطات التي ليس لها أسماء، لذلك نضطر إلى سلب المتضادين معا. لكن الفارابي يؤكد أن المتضادات أو المتوسطات تكون كلها في موضوع واحد. ومن ثمَّ، لا يمكن أن يكون كل واحد من المتضادين في جزء من الجسم غير الجسم الذي فيه الآخر كما اعتقد بذلك قوم. لأن المتضادين إن كانا في جزئين، فهما بالضرورة في

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م.ن. ص ٩٥- ٩٦.

(٢) ابن رشد، جوامع ما بعد الطبيعة، م. ن. ص ١١٠.

موضوعين مختلفين، ومن ثم، لا فرق في الموضوعين المختلفين بين أن يكونا في جسم واحد أو في جسمين، لأنه لا فرق فيهما، سواء كانا متقاربين أو متباعدين.وإذا كان الأمر كذلك، للزم أن يكون العدد تسعة مثلاً لا زوجاً ولا فرداً، ولكان بين الزوج والفرد متوسط، إذ كان بعض أجزاء التسعة زوجاً وبعضه فرداً، وهذا محال. كما أن المتضادين اللذين ليس بينهما متوسط، فإذا كان القابل لهما موجوداً فلا يخلو من أحدهما، أي من أحد الطرفين، مثل الزوج والفرد بالنسبة إلى العدد، فالعدد إما أن يكون فرداً أو زوجاً. أما المتضادان اللذان بينهما متوسط، إذا لم يكن أحدهما لموضوع ما بالطبع، فقد يخلو الموضوع القابل لهما منهما جميعاً. مثل الماء الذي لا تكون الحرارة ولا البرودة لازمة له بالطبع دائماً، أمكن أن يكون الماء في وقت ما لا حاراً ولا بارداً، بل يقبل المتوسط بينهما. أما إذا كان أحد المتضادين لموضوع ما بالطبع ودائماً، مثل الرطوبة بالنسبة إلى الماء، والبرودة بالنسبة إلى الثلج، والحرارة بالنسبة إلى النار، فلم يخل القابل له منه. ويضيف الفارابي خاصية أخرى للمتقابلين عن طريق التضاد، تتمثل في أن المتضادين قد يدخلان تحت جنس واحد قريب، مثل السواد والبياض اللذين يدخلان تحت اللون، وقد يدخلان تحت جنسين متضادين هما نوعان متوسطان تحت جنس واحد، مثل العدل والجور، فإن العدل يدخل تحت الفضيلة، والجور تحت الرذيلة. والفضيلة والرذيلة كلتاهما تدخلان تحت جنس الملكة [(١)].

أما ابن سينا فيقسم التقابل عن طريق التضاد إلى قسمين:إما أن يكون أحد المتضادين وجوديا والآخر عدمياً. ومن ثمّ، يمكن أن ينتقل من كل واحد من المتضادين إلى الآخر. وإما أن يكون كلا المتضادين وجودياً. وبالتالي، يكون أحدهما طبيعياً لا ينتقل عنه ولا إليه، مثل البياض بالنسبة إلى الجص، سواء كان الموضوع واحداً بعينه كالتسخن والتبرد للماء، أو كان معنى عامياً، مثل الفردية والزوجية بالنسبة إلى العدد. كما أن ابن سينا يؤكد أن الحر والبرد، والصحة والمرض، والزوج والفرد، والحركة والسكون، هي أضداد. وذلك من حيث المعنى الجامع بينها، دون النظر إلى كون أحد المتضادين معنى وجودياً والآخر معنى عدمياً [(٢)].

(١) الفارابي، المقولات، م، ن. ص ١١٨- ١٢٠.

(٢) ابن سينا، المقولات م. ن. ص، ٢٤٧.

مهما يكن من أمر هذا الاختلاف بين الشراح والدارسين حول التقابل عن طريق التضاد، فإن التساؤل المشروع، هو: ما خصائص تقابل التضاد؟

من خلال ما تقدم قوله بصدد الحديث عن تقابل المتضادات، وعن أصنافه، يمكن أن نحصر خصائص التقابل عن طريق التضاد فيما يلي:

١- ليست هناك ضرورة توجب وجود المتضادين معاً، أي ليس من الضروري متى كان أحد المتضادين موجوداً أن يكون التضاد الآخر موجوداً.

٢- كل متضادين من شأنهما أن يكونا في موضوع واحد، مثل الصحة والمرض الموجودين في جسم الحي، والبياض والسواد الموجودين في الجسم على الإطلاق، وكذلك العدل والجور الموجودان في نفس الإنسان.

٣- كل متضادين إما أن يكونا في جنس واحد بعينه، مثل الأبيض والأسود اللذين جنسهما القريب هو اللون، وإما أن يكونا في جنسين متضادين، مثل العدل والجور. ذلك أن جنس العدل هو الفضيلة، وجنس الجور هو الرذيلة. وهناك احتمال ثالث مفاده أن يكون المتضادان بنفسيهما جنسين متضادين، أي ليس فوقهما جنس أعلى، مثل الخير والشر [(١)]. هذا لا يعني أن المتضادات تنتمي إلى أجناس مختلفة، بل تجمعها وحدة الجنس، خلافاً للمقولات التي هي أجناس متباينة.

إن غرض ابن رشد من نظرية المتضادات، سواء التي بينها وسط، أو التي ليس بينها وسط، هو فهم وتفسير جملة من الظواهر المتباينة في انتمائها إلى مجالات معرفية مختلفة. وهكذا، تتيح نظرية المتضادات التي لا وسط بينها استيعاب قضايا عديدة تهم مجالات مختلفة، كالتضاد العددي بين الفرد والزوج (التعاليم)، والتضاد بين الصحة والمرض (الطب)، والتضاد بما منه وما إليه (العلم الطبيعي)... كما أن المتضادات التي بينها وسط تساهم في فهم وتفسير مسألة تغير الأشياء والكيفيات (الكون والفساد، والسماء والعالم، والسماع الطبيعي). وهذه المتضادات التي تقتضي وسطاً، يحل فيها الضد محل ضده [(٢)]. وبالرغم من

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، ن. م، ص ١٠٨- ١١٠.

(٢) المصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، م. م. ص ١٤٢.

الاهتمام الكبير الذي أولاه ابن رشد لموضوع المتضادات، وتفصيل القول فيه في مناسبات عديدة، سواء تعلق الأمر بالمنطق أو العلم الطبيعي أو علم ما بعد الطبيعة، فإنه لا يمكن فهم دلالة نظرية المتضادات عند ابن رشد وبعدها الإبستمولوجي في فهم وتفسير عدد من القضايا والإشكالات العلمية والفلسفية بمعزل عن مذهب المقولات. مادامت نظرية المتقابلات بصفة عامة، ونظرية المتضادات بصفة خاصة، لا يمكنها أن توجد خارج مذهب المقولات، أو خارج الوحدة المقولية للموجود بحسب عبارة أستاذنا محمد المصباحي. الأمر الذي يدفع إلى القول: إنه من المستحيل أن ندرك معاني «الموجود» ودلالاته المتعددة والمختلفة بمعزل عن مذهب المقولات الذي يمدنا برؤية تعددية تراكمية للموجود. فالمقولات إذن، أدوات إجرائية تساهم في تحديد معاني الموجود، ومن ثم، إثبات ماهيته وتميزه واختلافه. هذا الاختلاف هو السبيل إلى التقابل، والتقابل شرط لكل ضدية، والضدية أداة من أدوات الحركة والتغير، مادامت كل حركة أو تغير يكون من ضد إلى ضد، كما سنشير إلى ذلك لاحقاً في سياق الحديث عن أجناس الحركات الأربع (الكون والفساد، والنمو والاضمحلال، والاستحالة، والنقلة). فغرض ابن رشد إذن من نظرية المتضادات بكل أنواعها وخصائصها، هو إثبات الحركة والتغير ضداً على منكريهما. لذلك، يرى الأستاذ محمد المصباحي أنه لولا الضدية لما كانت هناك طبيعة، ولا تاريخ، ولا عقل. مادام السلب أداة تحويل الموجود إلى طبيعة، والإنسان إلى تاريخ، والعقل إلى تعقل [(١)].

وبالرغم من الأهمية القصوى لنظرية المتضادات ودورها الإبستمولوجي في معرفة الطبيعة العلائقية بين الأشياء والمفاهيم والخطابات، أي تمكننا من فهم علاقات الحمل بالنسبة إلى الخطاب البشري تجاه الأشياء، وبواسطتها يمكن الحكم على أشياء بأنها موجودة أو غير موجودة، وبأن لها هذا النمط من الوجود أو ذاك، فإن ابن رشد، ظل متأرجحاً حول أصل مبدأ هذه النظرية: فهل الأمر يعود إلى التقابل بين العدم والملكة (المقولات) أو الحركة والسكون (العلم الطبيعي) أو الفوق والأسفل (السماء والعالم) أو الوحدة والكثرة

---

(١) المصباحي، محمد، تحولات في تاريخ الوجود والعقل، م. م، ١٤٣- ١٤٤.

(علم ما بعد الطبيعة)؟ فهو في كل مناسبة يرشح مبدأ من هذه المبادئ المتضادة حسب جنس القول الذي ترد فيه.

ج- تقابل العدم والملكة

قبل الحديث عن تقابل العدم والملكة ومقارنته بالأنواع الأخرى للتقابل، نشير أولاً إلى أن مفهوم العدم حظي باهتمام كبير من قبل أرسطو، خصوصاً في سياق حديثه عن مبادئ الجسم الطبيعي، حيث يشير في كتاب **الطبيعة** أن مبادئ الأجسام الطبيعية المتحركة ثلاثة، وهي: المادة، والصورة، والعدم. فالأولان مبدآن بالذات، والعدم مبدأ بالعرض، لأنه يتعلق بموجود بالعرض لا بالذات. ذلك، أن الحديث عن المادة والصورة يستلزم الحديث عن العدم، مادامت المادة موضوعاً تتعاقب عليه الصورة والعدم، فحلول الصورة في المادة يعطي الوجود، ومفارقتها يحدث العدم. ومن هنا، فإن أرسطو يعارض الفلاسفة الطبيعيين الذين اختزلوا مبادئ الجسم الطبيعي في المادة والصورة فقط، وقالوا بأن مبادئ الموجودات الطبيعية اثنان، لكن أرسطو يضيف مبدأً ثالثاً، وهو العدم، وإن كان مبدأ بالعرض ليتجاوز من خلاله ما وقف عنده الطبيعيون الأوائل. كما أن أرسطو يرفض القول بأن مبادئ الجسم الطبيعي لامتناهية في العدد، خلافاً لما يقر به أصحاب المذهب الذري استناداً إلى نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، بل هي متناهية، لأن المتناهي يكون قابلاً للمعرفة [1]. لذلك، يمكن القول بأن مفهوم العدم من المفاهيم الفلسفية التي حظيت بدراسة دقيقة وتحليل عميق من قبل أرسطو والفلاسفة المشائين لنقض الخصوم. وقد ساهم ابن رشد بدوره في إبراز معنى العدم وتوضيح أبعاده المنطقية والفلسفية من خلال نظرية التقابل، فماذا يقصد بالعدم في صناعة المنطق؟

يقال العدم كمقابل للملكة، وهذان المفهومان يوجدان في الشيء الواحد بعينه، مثل العمى والبصر، فإنهما يوجدان في العين، ويقصد به في كتاب **المقولات** أن يفقد الموضوع الملكة التي من شأنها أن توجد فيه في وقت ما. لذلك، يقال في الإنسان «أدرد» ليس الذي

---

(١) بخصوص نقض أرسطو لآراء القدماء وإبراز موقفه من مبادئ الجسم الطبيعي، أنظر، أرسطو، كتاب الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، م. ن. ص ٥ – ٥٧.

فقد أسنانه، بل الذي فقد تلك الملكة التي من شأنها أن توجد فيه لتكون لديه أسنان في وقت من الأوقات. كما يقال في الإنسان أعمى لمن لم يكن له بصر في الوقت الذي من شأنه أن يكون له بصر. لذلك، لا يمكن أن نقول فيما يولد من الحيوان لا بأسنان ولا ببصر أنه أدرد وأعمى. إلا أن الملكة تتقدم على العدم بالطبع، فالثقل عدم الخفة، والبرودة عدم الحرارة، والرطوبة عدم اليبوسة. فإذا وجد العدم وجدت الملكة ضرورة، لأن العدم يقال بالإضافة إلى الملكة [1]. أما الفارابي فيميز بين ثلاثة معان للعدم، وهي:

١- يقصد بالعدم أن لا يوجد في الموضوع ما من شأنه أن يوجد فيه، في الوقت الذي شأنه أن يوجد فيه، غير أنه يمكن أن يوجد له فيما بعد في أي وقت من المستقبل، مثل الغنى والفقر.

٢- المعنى الثاني من العدم هو الذي لا يوجد في الموضوع ما من شأنه أن يوجد فيه، في الوقت الذي شأنه أن يوجد فيه، من غير أن يمكن وجوده للموضوع في المستقبل، مثل العمى والصلع.

٣- أما المعنى الثالث مفاده أن العدم هو أن لا يوجد في الموضوع ما من شأنه أن يوجد فيه في الوقت الذي من شأنه أن يوجد فيه، كما من شأنه أن يوجد فيه، مثل الحول في العين، والزمانة في الأعضاء [2].

نستنتج من خلال ما تقدم ذكره إلى أن العدم يقال باشتراك الاسم، لذلك ينبه ابن سينا إلى عدم الخلط بين معانيه، ويركز على المعنى الوارد في كتاب **المقولات**، والذي مؤداه أن العدم يقابل القنية، أي الملكة. وهذا لفظ لا نجده عند فلاسفة الإسلام، بل يتميز باستعماله ابن سينا. وبعبارة أدق، فإن المقصود بالعدم في كتاب **المقولات** هو الذي يدل على فقدان القنية في وقتها، أي فقدان القوة التي بها يمكن الفعل، فإذا صار الموضوع عادماً للقوة، فلا يصح بعد ذلك أن يزول العدم، كالعمى، وأما القنية فستزول إلى العدم [3].

(١) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، م. ن. ص ٢٠٠.

(٢) الفارابي، المقولات، م. ن. ص ١٢٠.

(٣) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م، ن. ص ٢٤٧.

فالتقابل عن طريق العدم والملكة يندرج ضمن صنف التقابل الذي يكون فيه الموضوع صالحاً للانتقال من أحد الطرفين إلى الآخر من غير انعكاس. لذلك يرى ابن سينا أن تقابل العدم والقنية التي يقصد بها وجود القوة على الإبصار متى شاء صاحبها، هوأن فقدان القوة الأولى على الإبصار، أو فقدان الإبصار بالفعل ليس بعمى، مادام الإبصار بالقوة، والإبصار بالفعل أمرين يتعاقبان على موضوع واحد تعاقب الحركة والسكون [1].

يميز ابن رشد بين الذي تعدم أو توجد فيه الملكة، وبين العدم والملكة نفسيهما. فمثلاً، إن البصر ملكة والعمى عدمها، وليس ذو البصر هو البصر، ولا ذو العمي هو العمى. ولو كان موضوع البصر والبصر أو موضوع العمى والعمى شيئاً واحداً، لصدق أن يحمل البصر على البصير، والعمى على الأعمى. فيقال البصير بصر، والأعمى عمى. لكن بما أن هناك تقابلاً بين العدم والملكة، فكذلك هناك تقابل بين المتصف بهما أيضاً. فلذلك، يمكن القول، بأن العمى يقابل البصر، والأعمى يقابل البصير. ومن ثمة، فإن جهة التقابل بين العدم والملكة، وبين المتصف بهما واحدة [2]. كما أن أبا الوليد يوضح الفرق الموجود بين تقابل الملكة والعدم، وتقابل كل من المضاف والتضاد، ذلك أن الفرق بين التقابل عن طريق الملكة والعدم، وبين تقابل المضاف يتمثل في أمرين أساسين:

١- إن تقابل العدم والملكة لا تقال فيه ماهية أحدهما بالقياس إلى الآخر، بخلاف التقابل عن طريق الإضافة الذي تقال ماهية أحدهما بالقياس إلى ماهية الآخر.

٢- إن التقابل عن طريق العدم والملكة لا يرجع أحدهما على الآخر بالتكافؤ. فليس البصر بصراً للعمى، ولا العمى عمياً للبصر. في حين إن تقابل المضافين يرجع كل طرف على الطرف الآخر بالتكافؤ، أي تكون بينهما نسبة متكافئة بين الطرفين.

أما الفرق بين تقابل العدم والملكة، وتقابل التضاد، فيمكننا في أن تقابل التضاد، إما أن يكون من صنف المتضادات التي ليس بينها متوسطات، مثل الصحة والمرض، فلا يخلو جسم الحيوان من أحدهما. وإما يكون من صنف المتضادات التي بينها متوسطات، مثل السواد والبياض، فقد يخلو الجسم من كليهما، ويوصف بلون آخر يكون متوسطاً بين السواد

(١) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م، ن. ص ٢٤٥- ٢٤٦.

(٢) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. ص ٩٧- ٩٨.

والبياض، مثل الأصفر والأدكن والرمادي وغيرها من الألوان. أما تقابل العدم والملكة، فليس من الضروري أن يكون أحدهما في موضوع، وإنما يجب ذلك في الوقت الذي من شأن القابل أو الموضوع أن يقبل أحدهما، سواء العدم أو الملكة. مثال ذلك، أن الجرو الذي من شأنه أن يبصر، قد يخلو من كليهما، أي من العمى والبصر، وبالتالي، لا يقال فيه أعمى ولا بصير. لكن تقابل المتضادات، ولاسيما منها التي ليس بينها متوسطات، مثل المرض والصحة، فليس يخلو الموضوع من أحدهما، في أي وقت من الأوقات، فالإنسان إما أن يتصف بالمرض وإما بالصحة. لذلك يمكن القول بأن تقابل العدم والملكة ليس من صنف تقابل المتضادات، سواء تلك التي بينها متوسطات أو التي ليس بينها متوسطات.

نخلص مما تقدم قوله، إلى أن التقابل عن طريق العدم والملكة يختلف اختلافاً كبيراً عن تقابل التضاد الذي يمكن أن يتحول أحدهما إلى الآخر، ولاسيما إذا لم يكن المتضادان يوجدان للموضوع بالطبع ودائماً، مثل الأبيض والأسود. ذلك أن الأبيض قد يصير أسود، والأسود قد يصير أبيض. كما أن المرء الصالح قد يصير طالحاً، والطالح قد يصبح صالحاً. أما تقابل العدم والملكة، فإن الملكة قد تتغير إلى عدم، مثل البصر قد يصبح عمىً، لكن العدم لا يمكنه أن يتغير إلى ملكة، فيصبح العمى بصراً، أو الأصلع إلى ذي جمة، مادام معنى العدم الذي يتحدث عنه ابن رشد في **تلخيص كتاب المقولات**، هو أن يفقد الموضوع الملكة التي من شأنها أن تكون فيه في وقت من الأوقات دون أن يمكن وجودها له - للموضوع- في المستقبل [١].

أما الفارابي فلا يميز بين تقابل العدم والملكة وتقابل التضاد، إذ يرى أن تقابل المتضادين يقال على الشيئين اللذين لا يمكن أن يجتمعا معاً في موضوع واحد من جهة واحدة في وقت واحد، شأنه في ذلك شأن العدم والملكة، دون أن يميز بين المتضادين اللذين يوجدان في الموضوع بالطبع ودائماً، مثل الصحة والمرض في جسم الحيوان، وبين اللذين يوجدان بالعرض، مثل الأبيض والأسود في الجسم [٢].

---

(١) بخصوص التمييز بين تقابل العدم والملكة، وتقابل المضاف أو التضاد، أنظر ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. ص ٩٩- ١٠٤.

(٢) الفارابي، المقولات، م. ن. «فقد بان أن المتضادين متقابلان، إذ كان لا يمكن أن يجتمعا في موضوع

د- تقابل الإيجاب والسلب

قبل أن يتحدث ابن رشد عن حدّ تقابل الإيجاب والسلب وعن خصائصه، يميز بين تقابل الإيجاب والسلب، وتقابل الموجبة والسالبة. ذلك أن الشيء الذي يوجب أو يسلب هو معنى يدل عليه لفظ مفرد، أو ما قوة دلالته قوة المفرد. أما الموجبة والسالبة فهو قول، أي قضية مركبة تركيباً إخبارياً. لكن القاسم المشترك بين الإيجاب والسلب، والموجبة والسالبة، هو أن الإيجاب يتقابل مع السلب، مثل تقابل «الجلوس لغير الجلوس». كما أن الموجبة تتقابل مع السالبة، مثل قولنا: «زيد جالس، زيد ليس بجالس». إلا أن السؤال الذي يمكن أن نثيره هنا، هو: هل الإيجاب والسلب أو الموجبة والسالبة من جنس المتقابلات؟

يثبت الفارابي أن الإيجاب والسلب أو الموجبة والسالبة من المتقابلات، مادام موضوعها واحداً ومحمولها واحداً، ولا يمكن أن يجتمع في موضوع واحد بعينه، من جهة واحدة، وفي وقت واحد. وهذه هي الشروط التي ينبغي توافرها في كل جنس من أجناس التقابل. فمثلاً الأبيض واللاأبيض، فلا يمكن أن يوجدا أو يصدقا في شخص واحد، في وقت واحد، من جهة واحدة. فزيد قد يكون أبيض أو لا أبيض. وكذلك قولنا: الإنسان أبيض والإنسان ليس بأبيض. لذلك، يرى ابن رشد أن لكل إيجاب سلباً يقابله، وأن لكل سلب إيجاباً يقابله، وذلك من حيث كون السلب والإيجاب موجودين في النفس لا خارج النفس. الأمر الذي أدى به إلى القول بأن التقابل بين الإيجاب والسلب يكون بالحقيقة متى كان المعنى المحمول والمعنى الموضوع فيهما واحداً من جميع الجهات. أما إذا لم يكن معنى المحمول ومعنى الموضوع واحداً في الإيجاب والسلب، فلا يكون هناك تقابل بينهما بالحقيقة [(١)].

نخلص إذن، إلى القول بأن الإيجاب والسلب أو الموجبة والسالبة من جنس المتقابلات، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي إذن خصائص التقابل عن طريق الإيجاب والسلب، أو الموجبة والسالبة؟ وما أوجه الاختلاف بينه وبين بقية أجناس التقابل الأخرى؟

= واحد من جهة واحدة في وقت واحد، وكذلك العدم والملكة، مثل البصر والعمى، والفقر والجدة» ص ١٢٠.

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، تحقيق: بترورث، م. ن. ص ٧٠.

إن الموجبة والسالبة يجب ضرورة أن يكون التقابل في إحداهما صادقاً والآخر كاذباً. وهذه الخاصية يتميز بها التقابل عن طريق الموجبة والسالبة عن سائر أصناف المتقابلات الأخرى، سواء تلك التي تكون عن طريق التضاد، مثل الصحة والمرض، فلا يقال في واحد منهما أنه صادق ولا كاذب، أو تلك التي تكون عن طريق المضاف، مثل الضعف والنصف، أو تلك التي تكون عن طريق العدم والملكة، مثل البصر والعمى. والسبب في ذلك هو أن جميع هذه الأصناف من المتقابلات الثلاثة (التضاد، والمضاف، والعدم والملكة) يدل عليها بألفاظ مفردة، أو ما قوة دلالته قوة اللفظ المفرد، وبالتالي لا يتصف أي واحد منها بالصدق أو الكذب. أما القول الموجب أو السالب، فهو قول مركب قد يصدق ويكذب، مثل قولنا: «الإنسان حيوان، الإنسان ليس حيواناً» (1). فالقضية الموجبة والسالبة تكون إحداهما صادقة والأخرى كاذبة بدون قيد أو شرط، سواء كان موضوعها موجوداً أو لم يكن (2). الأمر نفسه يرد عند أرسطو (3). وهذا ما يثبته الفارابي، إذ يرى أن القضايا الموجبة والسالبة تقتسم الصدق والكذب، سواء كان موضوعهما موجوداً أو غير موجود، مثل قولنا «العالم متكوّن، العالم ليس متكوّناً»، خلافاً للقضايا المتقابلة التي لا يجمعها الإيجاب والسلب، مثل قولنا «العالم متكوّن، العالم أزلي»، فإن مثل هذه القضايا تكونان كاذبتين متى كان موضوعهما غير موجود، أي العالم (4). كما أنه يميز بين تقابل الموجبة والسالبة، وبين أجناس المتقابلات الأخرى، سواء تلك التي تكون عن طريق المضاف، أو التضاد، أو العدم والملكة. ذلك أن

---

(1) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، م. ن، ص ١٠٤- ١٠٥.

(2) ابن رشد، م. ن، «فأما الموجبة والسالبة، فإن أحدهما يكون أبداً صادقاً والآخر كاذباً كان الموضوع موجوداً أو لم يكن. فإن قولنا سقراط مريض، سقراط ليس بمريض، أحدهما صادق ضرورة، والآخر كاذب، كان سقراط موجوداً أو معدوماً. فبهذه الخاصة تفارق المتقابلة على طريق الإيجاب والسلب سائر القضايا المركبة من المتقابلات الأخرى». ص ١٠٧.

(3) أرسطو، المقولات، ضمن منطق أرسطو، م. ن. ص ٦٩.

(4) الفارابي، المقولات، م. ن، «وأما الموجبة والسالبة التي هي نظائر هذه في المتناقضات، فإنها تقتسم الصدق والكذب، كانت موضوعاتها موجودة أو غير موجودة، كقولنا كل نار حارة، ليس كل نار حارة، كل إنسان أبيض، ليس كل إنسان أبيض، وكذلك قولنا العالم متكوّن، العالم أزلي، فإنه إن لم يكن العالم موجوداً كانا جميعاً كاذبين. وقولنا كل عالم متكوّن، ليس كل عالم متكوّناً يقتسمان الصدق والكذب، كان العالم موجودا أو غير موجود». ص ١٢٤.

تقابل الموجبة والسالبة يحتمل الصدق أو الكذب، مادام قولاً تركيبياً، مثل قولنا «زيد أبيض، زيد ليس بأبيض» أما بقية أنواع المتقابلات الأخرى فلا تقتسم الصدق ولا الكذب، مادامت ألفاظاً مفردة. واللفظ المفرد لا صدق فيه ولا كذب، كما سبقت الإشارة إلى ذلك [(١)].

أما ابن سينا فيرى أن من خصائص تقابل الموجبة والسالبة، أنه ليس هناك مانع يمنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد، وذلك بشرط أن يكون المتقابلان «في موضوع» لا أن يقالا «على موضوع». فمثلاً الرائحة تقابل الطعم من حيث كونها ليست طعماً، لكنهما يجتمعان في موضوع واحد على سبيل الوجود فيه، لا على سبيل القول عليه، مادامت الرائحة والطعم يحتاجان إلى موضوع لكي يوجدا، ومن ثمَّ، فهما من الأعراض [(٢)].

إن الحديث عن نوع المتقابلات الذي يكون عن طريق الإيجاب والسلب قد يثار بصدده شك مفاده أن التقابل عن طريق التضاد أو العدم والملكة يشارك التقابل عن طريق الموجبة والسالبة، ولاسيما إذا أشير إليهما بلفظ مركب تركيباً خبرياً، مثل قولنا في التضاد: «سقراط مريض، سقراط صحيح». أوفي الملكة والعدم، مثل قولنا: «زيد بصير، زيد أعمى». لكن ابن رشد يحل هذا الشك بالتمييز بين أجناس هذه المتقابلات. ذلك، أن التقابل عن طريق التضاد يلزم شرطاً أساسياً مؤداه أن يكون أحد المتضادين صادقاً والآخر كاذباً متى كان الموضوع المتصف بهما موجوداً. فسقراط مريض، سقراط صحيح، إنما يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذبا متى كان سقراط موجوداً. أما إذا كان سقراط غير موجود، فإن القولين معاً كاذبان.

أما تقابل الملكة والعدم، مثل قولنا: «زيد بصير، زيد أعمى»، إنما يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً بتوافر شرطين أساسيين، هما:

---

(١) الفارابي، المقولات، م. ن. «والفرق أيضاً بين الموجبة والسالبة المتقابلتين وبين سائر المتقابلات بيّن، لأن الموجبة والسالبة كل واحدة منهما قضية، وهو قول تركيبه تركيب إخبار، وكل واحدة منهما إما صادقة وإما كاذبة، وليس شيء من سائر المتقابلات لا صادقاً ولا كاذباً، إذ كان كل واحد منهما أمراً مفرداً، والأمر المفرد لا يصدق ولا يكذب كان معقولاً أو ملفوظاً به». ص ١٢٢- ١٢٣.

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن، «ومن خواص هذا القسم [أي تقابل الموجبة والسالبة] أنه لا يمنع اجتماع ما يقع عليه من المتقابلين في موضوع واحد، بأن يكونا فيه، لا بأن يكونا عليه. وذلك، لأن الرائحة ليست طعماً، وتقابل الطعم من حيث ليست طعماً، ويجتمعان في موضوع على سبيل الوجود في موضوع. فكل ما لم يجتمع في موضوع على سبيل الوجود فيه، فليس يجتمع في موضوع على سبيل القول عليه، ولا ينعكس...». ص ٢٤١- ٢٤٢.

١- أن يكون الموضوع موجوداً، أي أن يكون زيد موجوداً.

٢- أن يكـون زيـد فـي الوقـت الـذي مـن شـأنه أن يوجـد لـه البصـر، أما إذا لـم يكـن زيـد موجـوداً، فـإن القوليـن معـاً كاذبـان، كمـا يكـذب القـولان فـي الوقـت الـذي يوجـد فيـه زيـد فـي الرحـم [1].

هذه أهم أنواع التقابل عند ابن رشد، والتي يمكن أن نشير إليها في الجدول البياني التالي:

حد التقابل	يطلق التقابل على الأشياء المتعاقدة التي ليس سمكن أن تجتمع في موضوع واحد، من جهة واحجة، في وقت واحد			
أقسامه	المضاف	التضاد	العدم والملكة	الإيجاب والسلب
تعريفه	الذي تقال ماهية أحدهما بالقياس إلى غيره، إما بذاته وإما بأي نحو من أنحاء النسبة لما يقابله، مثل العبد والسيد، فلا يكون أحدهما عبداً وسيداً في الآن نفسه.	أن تكون ماهية أحد المتضادين مضادة لماهية الآخر، رغم كونهما ينتميان إلى الجنس نفسه، مثل الخير والشر (جنسهما الملكة)، الأبيض والأسود (جنسهما اللون)، الأمر الذي يتيح إمكانية انتقال الضد إلى ضده داخل الجنس الواحد، مع استحالة اجتماعهما في موضوع واحد، فلا يكون الجسم أبيض وأسود في الآن نفسه. التضاد نوعان: ـ متضادات ليس بينها وسط، مثل الصحة والمرض أو الفرد والزوج. ـ متضادات بينها وسط، مثل البياض والسواد، فيكون بينهما متوسطات، مثل الرمادي، الأصفر، الأزرق... إلخ.	ـ يقال العدم على الذي يفقد الملكة التي من شأنها أن توجد فيه في وقت من الأوقات، مثل العمي، فيقال الأعمى الذي فقد ملكة البصر في الوقت الذي من شأنها أن توجد له، وليس للذي ولد أعمى. وكذلك الأدرد ليس هو الذي فقد أسنانه، بل الذي فقد تلك الملكة التي من شأنها أن توجد له في وقت من الأوقات. ـ تقال الملكة في مقابل العدم، ويقصد بها تلك القوة التي بها يحدث الفعل. ـ الملكة يمكن أن تتحول إلى عدم، لكن العدم لا يتحول إلى ملكة، فمثلاً البصر قد يتحول إلى عمى، لكن العمي لا يتحول إلى بصر.	الإيجاب والسلب معنى يدل عليه لفظ مفرد، أو ما قوة دلالته قوة الاسم المفرد، مثل جالس وغير جالس. فالإيجاب والسلب من جنس المتقابلات ما داما يتوافران على شروط التقابل، وهي: أن لا يجتمعا في موضوع واحد، من جهة واحدة، في وقت واحد. فالجلوس وغير الجلوس يجتمعان في الإنسان في وقت واحد. ـ يكون تقابل الإيجاب والسلب تناقضاً، إذا كان يدل في الشيء الواحد بعينه أن الكلي ليس بكلي، مثل: كل إنسان أبيض ـ ليس كل إنسان أبيض. ويكون تضاداً متى كان كل منهما كلياً، مثل: كل إنسان أبيض ـ ولا إنسان واحد أبيض.

يقسم ابن رشد القضايا المتقابلة اعتماداً على تقابل الإيجاب والسلب إلى ستة أقسام:

١- القضيـة الشـخصية هـي القضيـة التـي يكـون موضوعهـا معنـى مـن المعانـي الشـخصية، مثـل قولنـا: «زيـد منطلـق، زيـد ليـس بمنطلـق».

(١) بصدد الشك الذي يثار حول تقابل الإيجاب والسلب والحل الذي يقترحه ابن رشد، انظر، تلخيص كتاب المقولات، م. ن. ص ١٠٥- ١٠٧.

٢- القضيــة المهملــة هــي التــي يكــون موضوعهــا معنــى كليــاً مأخــوذاً بغيــر «ســور»، أي يكــون الحمــل فيهــا مطلقــاً لا كليــاً ولا جزئيــاً، مثــل قولنــا: «الإنســان أبيــض، الإنســان ليــس بأبيــض».

أما القضايا المتقابلة التي موضوعها معنى كلي مأخوذ مع سور «كل» فتنقسم إلى ثلاثة:

١- المتضــادة، وهــي التــي يقــرن كل واحــد مــن المتقابليــن بســور كلــي. مثــل: «كل إنســان أبيــض» ، «ولا إنســان واحــد أبيــض».

٢- المتناقضــة: وهــي التــي يقــرن أحــد المتقابليــن بســور كلــي، والآخــر بســور جزئــي، وتنقســم إلــى قســمين:

إمــا أن تكــون القضيــة الكليــة موجبــة والجزئيــة ســالبة، مثــل: «كل إنســان أبيــض»، «ليــس كل إنســان أبيــض»، أو «بعــض النــاس ليــس بأبيــض».

ب - وإمــا أن تكــون القضيــة الكليــة ســالبة والجزئيــة موجبــة، مثــل: «ولا إنســان واحــد أبيــض»، «بعــض الإنســان أبيــض».

٣- مــا تحــت التضــاد، وهــي التــي تقــرن كل واحــدة مــن المتقابلتيــن بســور جزئــي، مثــل: «إنســان مــا أبيض»، «إنســان مــا ليــس بأبيــض».

القضايــا الشــخصية المتقابلــة تقتســم الصــدق والكــذب دائمــاً. فمتــى كانــت إحــدى القضيتيــن صادقــة، فــإن الأخــرى كاذبــة بالضــرورة. فــلا تجتمعــان على الصــدق والكــذب. وكذلــك القضايــا المتناقضة.

أمــا القضايــا المتقابلــة بالتضــاد، فتقتســم الصــدق والكــذب فــي القضايــا الضروريــة والممتنعــة، وتكذبــان معــاً فــي القضايــا الممكنــة.

أمــا القضايــا المتداخلــة تحــت التضــاد فتقتســم الصــدق والكــذب أيضــاً فــي القضايــا الضروريــة والممتنعــة، وتصدقــان معــاً فــي القضايــا الممكنــة، ومتــى صدقــت إحداهمــا كذبــت الأخــرى ضــرورة. ليكــون التقابــل ممكنــاً بيــن القضايــا المتقابلــة، ســواء عــن طريــق التناقــض، أو التضــاد، أو مــا تحــت التضــاد، فلابــد مــن توافــر ثلاثــة شــروط، وهــي:

١- أن يكــون المحمــول والموضــوع فــي المتقابلتيــن واحــداً مــن جميــع الجهــات، بمعنــى أن لا يكــون فــي إحــدى المتقابلتيــن مأخــوذاً بجهــة، وفــي الثانيــة بجهــة أخــرى.

٢- أن يكون الإيجاب والسلب في المتقابلتين واحداً.

٣- أن يكون للإيجاب الواحد سلب واحد [١].

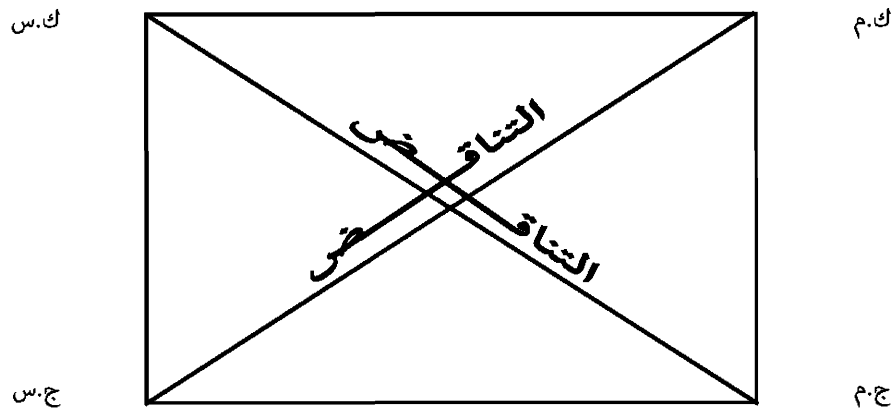
يتبين لنا من خلال ما تقدم ذكره أن تقابل القضايا عن طريق التناقض يكون في الكم والكيف معاً، بمعنى إذا كانت إحدى القضايا كلية، فإن الأخرى جزئية بالضرورة، وإذا كانت موجبة، فالأخرى سالبة. أما تقابل القضايا عن طريق التضاد فيكون في الكيف فقط، مادامت القضيتان معاً كليتين، لكن إحداهما موجبة والأخرى سالبة. الأمر نفسه بالنسبة إلى القضايا التي تدخل تحت التضاد فتختلف كذلك في الكيف دون الكم، لكن كلاً منهما جزئية. أما القضايا المتداخلة فهي التي تختلف كماً وتتفق كيفاً، بمعنى أن التداخل يكون بين الكلية الموجبة والجزئية الموجبة، أو بين الكلية السالبة والجزئية السالبة، مثال ذلك: «كل إنسان فان»، «بعض الإنسان فان» أو «لا واحد من الإنسان بخالد»، «بعض الإنسان ليس بخالد». وتسمى القضية الكلية المتداخل تحتها (la subalternante)، وتسمى القضية الجزئية المتداخلة (la subalterne)، وتسمى القضيتان معاً بالمتداخلتين (les subalternes)، ويسمي بعض المناطقة هذا النوع من التقابل بـ«التضمن» (Implication) ويلاحظ أن ابن رشد لم يشر إلى هذا النوع من التقابل، لأنه ليس من وضع أرسطو، بل من وضع أحد شراحه وهو الإسكندر الأفروديسي. ويرى بعض المناطقة المحدثين، أذكر منهم تريكو (Tricot) أن التداخل ليس تقابلاً بالمعنى الدقيق للكلمة، بل هو فقط تضمن قضية في قضية أخرى أشمل منها (الجزئية الموجبة تتضمن في الكلية الموجبة، والجزئية السالبة تتضمن في الكلية السالبة). وهناك من يعتبره تقابلاً حقيقياً، مثل (Virieux - Reymond)، مادام يعتمد على الاختلاف الموجود بين القضية الكلية والقضية الجزئية، سواء كانت موجبة أو سالبة، فهو إذن تقابل واقعي بين القضايا المتداخلة [٢]. ويمكن أن نشير إلى تقابل هذه الأنواع من القضايا في إطار ما يسمى بمربع التقابل:

---

(١) بصدد أصناف القضايا المتقابلة عن طريق الإيجاب والسلب، انظر، ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة تحقيق: بتروورث، م. ن. ص ٧١- ٧٢.

(٢) يراجع بهذا الخصوص، محمد السرياقوسي، التعريف بالمنطق الصوري، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص.١٩١-١٩٤.

التضاد



ما تحت التضاد

التناقـــــض

كما أن ابن رشد يصنف أصناف المقدمات المتقابلة، وبين أنواع الأقيسة التي تأتلف من مقدمات متقابلة، سواء عن طريق الإيجاب والسلب، أو عن طريق التناقض والتضاد [1].

نخلص إذن، مما تقدم قوله، إلى أن نظرية المتقابلات تشكل نسقاً متكاملاً يشمل أربعة أنواع، وهي: تقابل المضافين، وتقابل المتضادين، وتقابل الملكة والعدم، وتقابل الإيجاب والسلب. وقد دافع أرسطو عن هذا العدد، كما دافع عن العدد عشرة في مبحث المقولات. ونظراً للتماسك الداخلي لهذه النظرية ودورها الإبستمولوجي في حقول معرفية متعددة، فإنها سادت لعدة قرون، وأن بعض أجزاء هذه النظرية لايزال قائماً إلى يومنا هذا. وقد ساهمت عدة عوامل في ظهور وبلورة نظرية المتقابلات الأرسطية التي يحصرها «هاملن» (O.Hamelin) في ثلاثة، وهي:

١- إن نظرية المتقابلات التي لعبت دوراً كبيراً في فيزياء ما قبل أرسطو، لعبته أيضاً في الفيزياء الأرسطية. فكل تغير حسب أرسطو ينتقل من ضد إلى ضد. ولكي يؤسس أرسطو نظريته في الحركة، وجب عليه أن يحدد المتقابلات، ويحصر أنواعها، ويبرز العلاقات الممكنة بينها.

---

(١) أنظر، ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، تحقيق: بترورث، ٣٢٤- ٣٢٧.

٢ - إن الانتقال من تقابل إلى آخر هو من عمل الفكر الذي لا يمكنه أن يفصل بينهما، مادامت المتقابلات تشكل موضوعاً لعلم واحد.

٣ - العامل الثالث والأخير هو بدون شك العامل الأساسي، ويتمثل في أن مشكلة الحمل كانت بالنسبة إلى أغلب السفسطائيين سؤالاً أساسياً. فلكي يبين أرسطو بأن الحمل ممكن - خلافاً لأفلاطون- كان عليه أن يحدد معنى التقابل بالتضاد [١].

وبالرغم من هذه القيمة العلمية والفلسفية التي لا يمكن إنكارها لنظرية المتقابلات الأرسطية، فإن «هاملن» يشير إلى بعض نقائصها، نذكر منها، أن تقابل الملكة والعدم يمكن اعتباره فضلاً، مادام لا يختلف عن تقابل المتضادين. لذلك، يقترح «هاملن» إقصاء تقابل العدم والملكة من نظرية المتقابلات، لأنها تثير عدة شكوك، والإبقاء على ثلاثة أنواع من المتقابلات، وهي: التقابل بالإضافة، والتقابل بالتضاد، والتقابل بالإيجاب والسلب. أما العيب الآخر الذي يشوب نظرية المتقابلات الأرسطية، حسب «هاملن»، فيتمثل في كون أرسطو يحاول تطبيق مفاهيم مجردة على الأشياء الأكثر واقعية [٢].

وبالرغم مما تثيره نظرية المتقابلات الأرسطية من شكوك أدت ببعض الشراح إلى إنكار صحة نسبة كتاب **المقولات** لأرسطو - كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الأول من هذا العمل- فإننا لا يمكن إدراك مضامين المقولات الأرسطية وبعدها المنطقي والفلسفي بمعزل عن نظرية المتقابلات التي تضفي على مذهب المقولات طابعه المنطقي الصرف باعتبارها من اللواحق الذاتية للمقولات، وفي غيابها يصبح مذهب المقولات موضوعا لحقول معرفية أخرى، نخص بالذكر علم ما بعد الطبيعة.

(1) O. Hamelin, le système d'Aristote, Op. Cit., p 128- 129.

(2) Ibid, «Il nous reste à reconnaître les défauts et à faire ressortir les mérites et la portée de cette théorie considérable. La partie la plus faible qu'elle présente est assurément celle qui concerne l'opposition de l'habitude avec la privation. Cette sorte d'opposition, ne se distingue pas sans peine de la contradiction, ni surtout de la contrariété». p 142.

٢ - المتقدم والمتأخر

يحدد ابن رشد معاني «المتقدم» في أربعة، وهي:

المتقدم بالزمان، مثل قولنا: هذا أسن من غيره. وهو أشهر أنواع المتقدم.

المتقدم بالطبع، ويقصد به متى وجد المتأخر وجد المتقدم، وإذا ارتفع المتقدم، ارتفع المتأخر، وليس العكس. بمعنى أنه ليست هناك علاقة تكافؤ في تعاقب الوجود بين المتقدم والمتأخر. مثال ذلك: تقدم الواحد على الاثنين، فمتى وجد الاثنان وجد الواحد بالضرورة، لكن إذا وجد الواحد ليس من الضروري أن يوجد الاثنان، إذ ليست بينهما علاقة تكافؤ في الوجود. لذلك، يمكن القول إن كل ما يوجد بوجود شيء آخر، ولا يوجد ذلك الشيء الآخر بوجوده، يقال إنه متقدم عليه بالطبع.

المتقدم بالرتبة، مثل ما يقال في العلوم والصنائع، فإن الحدود والرسوم التي يضعها أصحاب علم الهيئة للأشكال، متقدمة في مرتبة التعليم لما يريدون البرهنة عليه. وهذا ما يثبته «سامبلقيوس» إذ يعتبر أن العناصر في الهندسة، مثل المسلمات (Axiomes)، والبديهيات أوالمصادرات (Postulas)، والفرضيات (Hypothèses)، متقدمة بالترتيب على القضايا الهندسية (Propositions géométriques) [1]. وفي الكتابة مثلًا، فإن معرفة حروف المعجم متقدمة بالمرتبة على تعلم الكتابة. وأيضاً صدور الأقاويل في الخطب متقدمة للغرض المقصود في الخطبة.

المتقدم بالشرف والكمال، فإن المتقدم بالطبع يعتقد فيه أنه متقدم أقلّه بالشرف. لكن ابن رشد يرى أن المتقدم بالشرف والكمال يختلف عن كل وجوه المتقدم السالفة الذكر. ذلك أن هذا النوع الأخير هو أشرف من سائر أنحاء التقدم.

لكن ابن رشد يضيف إلى هذه الأنواع المشهورة من المتقدم، نوعاً آخر وهو المتقدم بالسبب. الذي يدل على أن هناك علاقة تكافؤ في لزوم الوجود بين المتقدم والمتأخر، فمتى وجد المتقدم وجد المتأخر، ومتى وجد المتأخر وجد المتقدم ضرورة. مثال ذلك، إن وجود الإنسان متقدم على الاعتقاد الصادق فيه أنه موجود، ومتى وجد الإنسان وجد فيه هذا الاعتقاد، ومتى وجد هذا الاعتقاد وجد الإنسان. والإنسان هو السبب في وجود هذا

(1) Voir, Aristote, Catégories..., Op. Cit., note N°1, p 69.

الاعتقاد، لا الاعتقاد سبب في وجود الإنسان، وذلك أن سبب الصدق والكذب في القول، إنما وجود الشيء موصوفاً بأحد المتقابلين خارج النفس.

نخلص مما تقدم ذكره، إلى أن المتقدم يقال على خمسة أوجه، وهي: المتقدم بالزمان، والمتقدم بالطبع، والمتقدم بالرتبة، والمتقدم بالشرف والكمال، وأخيراً، المتقدم بالعلية أو السبب [(١)]. التقسيم نفسه يرد عند أرسطو [(٢)]. لكن ابن رشد يشير إلى تصنيف آخر يعتبره جامعاً لأنواع المتقدم في **مقالة الدال** من تفسير ما بعد الطبيعة، يمكن أن نعرضه فيما يلي:

- المتقدم بالزمان، وهو نوعان: المتقدم بالزمان الماضي وهو ما كان أبعد من الآن، مثل قولنا إن حرب الجمل كانت قبل حرب صفين. والمتقدم بالزمان الحاضر، وهو ما كان أقرب من الآن. فالآن إذن هو مبدأ يقاس من خلاله المتقدم والمتأخر بالزمان.

- المتقدم بالحركة، وهو ما كان أقرب من المحرك الأول، مثل الصبي الذي قبل الرجل بالحركة. والمقصود هنا بالمحرك الأول المكوّن الأول للإنسان.

- المتقدم بالقوة، أي يقال المتقدم للذي هو أقوى، مثل تقدم الرئيس على المرؤوس، لأنه أقوى وأعلى مرتبة منه.

- المتقدم بالرتبة، ويقال على الأشياء التي تحدّد بإضافتها إلى شيء واحد، وتنفصل بالكلمة والحدّ. بمعنى آخر يقال المتقدم بالرتبة على الأشياء التي هي موجودة معاً والتي يتخيل فيها القبلية والبعدية باعتبارها إلى شيء يوضع فيها أولاً وواحداً، أي باعتبار ترتيبها

---

(١) بخصوص أنواع المتقدم، أنظر ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ص ١١١- ١١٣.

(٢) أرسطو، منطق أرسطو، نشرة عبد الرحمن بدوي، «يقال إن شيئا متقدم لغيره على أربعة أوجه: أما الأول وعلى التحقيق فبالزمان [...] وأما الثاني فما لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود [...] فأما المتقدم الثالث فيقال على مرتبة ما [...] وأيضا مما هو خارج عما ذكر: الأفضل والأشرف قد يظن أنه متقدم بالطبع[...] ومظنون أن هاهنا نحوا آخر للمتقدم خارجاً من الأنحاء التي ذكرت. فإن السبب من الشيئين اللذين يرجعان بالتكافؤ في لزوم الوجود على أي جهة كان سبباً لوجود الشيء الآخر، فبالواجب يقال إنه متقدم بالطبع[...] فيكون قد يقال إن شيئاً متقدم لغيره على خمسة أوجه». ص ٧١- ٧٢.

- Voir, Aristote, Catégories..., Op. Cit., p 68-70.

من ذلك، وترتيب بعضها من بعض، ومن قبل هذا تختلف حدودها وأسماؤها، مثال ذلك، إنما نقول في جماعة واقفة معاً على مسافة واحدة، إن الثاني منها قبل الثالث، إذا توهمنا فيها أولاً، وهو القائم على رأس الملك مثلاً، أو رأس المسافة، وتوهمنا فيها الترتيب.

- المتقدم بالمعرفة، وهو الأعرف عندنا من الأعرف عند الطبيعة، وهو غير المتقدم في الوجود.

- المتقدم بالكلمة والحس. فالأشياء التي يقال فيها إنها متقدمة بالإدراك، تختلف في العقل وفي الحس. أما في العقل، فإن الكلي أعرف عنده من الجزئي. وفي الحس، فإن الأمر عكس ذلك، فالجزئي أعرف عنده من الكلي.

- ويقال المتقدم على المنفعلات التي تنفعل من قبل الانفعالات الخاصة بها، مثل ما نقول في السطح إنه متقدم على الانفعال الخاص به، وهو المسمى ملاسة، وكذلك، فإن الخط متقدم على الاستقامة التي هي انفعال خاص به [1].

ما يمكن ملاحظته في هذا التصنيف، هو أن ابن رشد لم يشر إلى المتقدم بالشرف، كما أنه أغفل في **تلخيص كتاب المقولات** الحديث عن المتقدم بالمعرفة.

أما الفارابي فهو الآخر يتحدث عن خمسة أنواع للمتقدم (المتقدم بالزمان، والمتقدم بالطبع، والمتقدم بالمرتبة، والمتقدم بالكمال، والمتقدم بالسبب) إلا أنه يتحدث عن المتقدم في علاقته بما يقابله، أي المتأخر، فمثلاً المتقدم بالزمان، ففي الماضي هو ما كان زمانه أبعد من الآن، أما في المستقبل فهو ما كان زمانه أقرب إلى الآن. والمتأخر بالزمان على عكس ذلك، ففي الماضي ما كان زمانه أقرب إلى الآن، وفي المستقبل ما كان زمانه أبعد من الآن. وفيما يتعلق بـ«المتقدم بالطبع» فيكون بين الشيئين اللذين ليست بينهما علاقة تكافؤ في لزوم الوجود، بمعنى أنه إذا ارتفع المتقدم بالطبع، يرتفع الشيء الآخر الذي لزم عنه ضرورة، وإذا وجد فليست هناك ضرورة تلزم وجود الآخر. أما المتأخر بالطبع فهو الذي إذا ارتفع ليس من الضروري أن يرتفع الشيء الآخر، أي المتقدم، وإذا وجد، فإنه من الضروري أن يوجد الشيء الآخر اللازم عنه. مثال ذلك، الحيوان والإنسان، فالحيوان هو المتقدم بالطبع، مادام

---

(١) ابن رشد، مقالة الدال، تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. ص ٥٧٠- ٥٧٥.

- Voir, Aristote, la Métaphysique, tra. Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, annot. P. Mathias, Agora, 1991. p 184-187.

أنه إذا ارتفع، فإن الإنسان يرتفع بالضرورة، أما الإنسان فهو المتأخر بالطبع، ذلك أنه إذا ارتفع الإنسان ليست هناك ضرورة توجب ارتفاع الحيوان. الأمر نفسه بالنسبة إلى الواحد والاثنين. فالواحد هو المتقدم بالطبع، فإذا وجد الاثنان، فإنه من الضروري أن يوجد الواحد. لكن إذا وجد الواحد فليس من الضروري أن يوجد الاثنان، إذ ليست بينهما علاقة تكافؤ في لزوم الوجود، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. أما المتقدم بالرتبة، فهو الشيء الأقرب إلى مبدأ محدود، سواء كان ذلك في المكان، مثل زيد متقدم على عمرو عند الملك في المجلس، أو في القول، مثل صدر الكتاب متقدم على الاقتصاص. والمتقدم بالكمال هو أكمل وأشرف أنواع المتقدم، سواء كان ذلك في العلم أو الصناعة أو غيرهما. مثل ما يقال في أكمل المتطببين في الطب، فإنه متقدم للذي هو دونه، وقد يقال في نوعين مختلفين، مثل الحكمة وصناعة الرقص، فيقال إن الحكيم متقدم في الشرف على الرقاص. وأما النوع الأخير من المتقدم فهو الذي يقال له المتقدم بالسبب الذي يدل على أن الشيئين اللذين يتكافأن في لزوم الوجود، مادام أحدهما سبباً لوجود الآخر، مثل طلوع الشمس ووجود النهار. فطلوع الشمس متقدم لوجود النهار باعتباره سبباً له لا غير. ذلك أن السبب يكون دائماً متقدماً على المسبب، فالعلة تكون متقدمة على المعلول، ولا يمتنع أن يكون المتقدم بالسبب أن يكون متقدماً بالزمان، مثل البناء الذي يتقدم الحائط بجهتي الزمان والسبب. فصناعة البناء متقدمة بالزمان على الحائط، وبالسبب لكونها سبباً في وجود الحائط. ومن هنا يتبين لنا أن الشيء الواحد قد يكون متقدماً بجميع وجوه المتقدم أو بأكثرها، مثل الشمس والشجرة. فالشمس يمكن أن تكون متقدمة على الشجرة بجميع أنواع التقدم. كما أن الشيء الواحد قد يكون متقدماً بوجه من هذه الوجوه لشيء ما، وقد يكون متأخراً عنه بوجه آخر. مثل ما يقال في أكمل الأطباء في الطب، فهو متقدم بالشرف والكمال، وقد يكون متأخراً بالزمان لكونه أحدث الأطباء سناً. فإن الأكمل متقدم على الأسن في الكمال، ومتأخر عنه بالزمان [1].

لكن ابن سينا، وبالرغم من أنه يتحدث أيضاً عن هذه الوجوه الخمسة للمتقدم، إلا أنه يعتبر أن النوع الخامس والأخير وهو المتقدم بالسبب أو العلية، فإن الحديث عنه بالحقيقة يكون في صناعة الفلسفة وليس في صناعة المنطق [2].

(١) الفارابي، المقولات، م. ن، ص ١٢٩-١٣٠.

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م. ن. «فالوجه الأول من التقدم هو الذي يكون بالزمان، فإن الأكبر سناً

٣ - القول في معاً

يقسم ابن رشد مقولة «معاً» إلى قسمين أساسيين، هما:

«معاً بالزمان»، وتقال على الشيئين اللذين يكون تكونهما في آن واحد، واللذين بعدهما من الآن بعد واحد في الماضي والمستقبل. وهذا القسم هو الذي يقال له معاً بإطلاق وتحقيق.

«معاً بالطبع»، وهذا القسم ينقسم بدوره إلى صنفين، هما:

أ- تقال «معاً بالطبع» على الشيئين اللذين يتكافأن في لزوم الوجود، أي متى وجد أحدهما وجد الآخر، دون أن يكون أحدهما سبباً في وجود الآخر. فمثلاً، الضعف والنصف، فمتى وجد الضعف وجد النصف، ومتى وجد النصف وجد الضعف، دون أن يكون أحدهما سبباً في وجود الآخر.

ب- تقال «معاً بالطبع» على الأنواع القسيمة لجنس واحد، أي تلك الأنواع التي ينقسم بها الجنس قسمة أولى، مثل قسمة الحيوان إلى الطائر، والسابح، والمشاء... فإن هذه الأنواع التي تقسم الحيوان كجنس دون أن يكون أحدها متقدماً ولا متأخراً على الآخر. كما يمكن في كل واحد من هذه الأنواع القسيمة (الطائر، والسابح، والمشاء) أن يقسم هو أيضاً إلى أنواع أخرى، فيقال لهذه الأنواع أيضاً «معاً بالطبع»، مثل قسمة المشاء إلى ما له رجلان، أو أربعة أرجل، أو أرجل كثيرة، أو لا رجل له. أما أجناس هذه الأنواع القسيمة، فإنها متقدمة عليها بالطبع، أي ليس بينهما علاقة تكافؤ في لزوم الوجود. فمثلاً، إذا وجد السابح (النوع)

=

أقدم من الأحدث. والوجه الثاني ما يقال له إنه متقدم بالطبع، وقد حدّ أنه هو الذي لا يرجع بالتكافؤ في لزوم الوجود، كحال الواحد، عند الاثنين...

وأما الثالث فهو المتقدم في المرتبة على الإطلاق، وهو الشيء الذي تنسب إليه أشياء أخرى فيكون بعضها أقرب منه وبعضها أبعد، مثل الجنس الأعلى في حكم الجنسية، والنوع السافل في حكم النوعية...

وأما القسم الرابع من المتقدم وهو المتقدم بالشرف، فهو كما يقال: إن أبا بكر متقدم على عمر. وههنا قسم للمتقدم مشهور نذكره على وجه ونحققه في صناعة الفلسفة، وذلك هو المتقدم بالعلية...». ص ٢٦٦- ٢٦٨.

وجد الحي(الجنس)، لكن إذا وجد الحي، فليس هناك ضرورة توجب وجود السابح [١]. التقسيم نفسه يرد لدى أرسطو [٢].

أما الفارابي فيقسم «معاً» إلى أربعة أقسام، وهي:

«معاً بالزمان»، وتقال على الشيئين اللذين يكون وجودهما في آن واحد، واللذين بعدهما من الآن بعد واحد في الماضي والمستقبل.

«معاً بالطبع» وتقال على الشيئين اللذين يتكافأن في لزوم الوجود، من غير أن يكون أحدهما سبباً في وجود الآخر، مثل الضعف والنصف.

«معاً في المكان»، وتقال على الشيئين اللذين يكون وجودهما في مكان واحد بالعدد، مثل أن يكون جسمان في مكان واحد بعينه، كأن يكون زيد وعمرو في بيت واحد، أو مدينة واحدة. وهذا النوع من أنواع «معاً» ضربان، هما:

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٣، ص ١١٤- ١١٦.

(2) Aristote, Catégories..., Op. Cit., «Simultané de dit, au sens simple et le plus fondamental du terme, des choses dont la génération a lieu en même temps, aucune d'elles n'étant antérieure ni postérieure à l'autre. Elles sont dites simultanées dans le temps.

Sont simultanées par nature, les choses qui se réciproquent en ce qui concerne la consécution d'existence, sans que l'une soit d'aucune façon la cause de l'existence de l'autre. Tel est le cas du double et de la moitié...

Les espèces qui, provenant de la division du même genre, sont opposés l'une à l'autre sont aussi appelées simultanées par nature...par exemple l'ailé est simultané au pédestre et à l'aquatique. Ces termes sont opposés dans la division, quand ils proviennent du même genre, car l'animal est divisé en des espèces comme l'ailé, le pédestre et l'aquatique... Chacune de ces espèces...peut être à son tour divisée en espèces: il y aura donc aussi simultanéité naturelle pour ces dernières espèces qui proviennent du même genre, selon la même division.

Par contre, les genres sont toujours antérieurs aux espèces, car il n'y a pas réciprocité au point de vue de la consécution d'existence: par exemple, si l'aquatique existe l'animal existe, mais si l'animal existe l'aquatique n'existe pas nécessairement». p 70–72.

أ- أن لا يكون بين نهايتي الشيئين بعد أصلاً، وهذا أولى بمعنى «معاً في المكان».

ب- أن يكون بين الشيئين بعد ما، مادام المكان الأول لا يمكن أن يشتمل على جسمين خلافاً للموقف الذي يجوّز تداخل جسمين وتطابق كليتيهما في مكان واحد.

٤- «معاً في الرتبة» وتقال على الشيئين اللذين بعدهما في الترتيب عن مبدأ ما معلوم، بعد واحد بعينه، سواء كان ذلك في المكان أو في القول [١]. أما في المكان فمثل قولنا زيد وعمرو هما معاً في مرتبة واحدة عند الملك في المجلس. وفي القول، فمثل الأنواع القسيمة التي رتبتها من الجنس الذي انقسمت عنه رتبة واحدة بعينها في النطق، وذلك أنه ليس أحدها أولى أن يقدم في النطق به من الآخر، فنسبة هذه الأنواع القسيمة إذن إلى واحدة. لكن الوجود منع من النطق بهما معاً.

أما ابن سينا فيرى أن معرفة معاني «المتقدم والمتأخر» تسهل معرفة معاني «معاً». ذلك أن الشيئين اللذين لا يتقدم أحدهما على الآخر ولا يتأخر فهما «معاً». ومن ثمّ، فإن أنواع «معاً» هي أنواع المتقدم والمتأخر. فيقال «معاً في الزمان» حين لا يكون هناك تقدم ولا تأخر بين شيئين في الزمان. ويقال «معاً بالطبع» لما لا يكون تقدم ولا تأخر بين أمرين بالطبع. وهذا النوع ينقسم بدوه إلى قسمين: إما أن يكون الشيئان متلازمين في تكافؤ الوجود، مثل الأخ للأخ. وإما أن يكونا متنافيين في تعاقب الوجود، فلا يلزم أحدهما الآخر، مثل الأنواع التي تدخل تحت جنس واحد، فهما «معاً بالطبع»، وأيضاً «معاً بالرتبة» و«معاً في النسبة إلى مبدأ ما» [٢].

٤ - القول في الحركة

إن ما يثير استغرابنا أيضاً في هذا القسم الثالث المتعلق بـ«لواحق المقولات»، هو حديث ابن رشد وقبله أرسطو عن «الحركة» وأجناسها [٣] في نص **المقولات** رغم أن

(١) الفارابي، المقولات، المنطق عند الفارابي، تحقيق: رفيق العجم، م. ن. ص ١٣٠- ١٣١.

(٢) ابن سينا، الشفاء، المقولات، م.ن. ص ٢٦٩.

(3) Aristote, Catégories..., Op. Cit. «Il y a six espèces de mouvement: la génération, la corruption, l'accroissement, le décroissement, l'altération et le changement local». p 72.

موضعها ليس صناعة المنطق، بل العلم الطبيعي، باعتبارها أحد اللواحق العامة للموجودات الطبيعية. وبالرغم من هذه الإشارة إلى الحركة وأجناسها في **تلخيص كتاب المقولات**، فإنه لم يدرجها ضمن لائحة المقولات ولا في لواحقها الذاتية، خشية من ابن رشد من أن ينظر إليها على أنها مجرد عرض من أعراض مقولات الموجود، لأن الحركة في نظره تشكل جوهر الموجود الطبيعي. لذلك نتساءل: ما الدافع الذي دفع بابن رشد للحديث عن «الحركة» في هذا القسم؟ وما موضعها في مذهب المقولات؟

أعتقد أن إشارة ابن رشد وقبله أرسطو إلى موضوع «الحركة» ضمن «لواحق المقولات» ليس أمراً اعتباطياً، بل من وراء ذلك دافع علمي وغاية فلسفية. فالدافع العلمي يتمثل في حصر أنواع الحركات التي تخص بعض المقولات، ولاسيما منها المقولات الأساسية، وهي: الجوهر، والكمّ، والكيف، والأين، حتى لا تخضع الموجودات الطبيعية لحركات لامتناهية في العدد. أما الغاية الفلسفية فتتمثل أساساً في إثبات الحركة ضد منكريها. فلولا المقولات أو بعضها لما كان هناك تغير أو حركة. وكذلك حل الشكوك التي تثار بصدد الحديث عن بعض أنواع الحركات، ومن ثم تجاوز الخلط الذي وقع فيه بعض الشراح بين التغير الذي يحدث في الجوهر (الكون، الفساد) والحركة التي تحدث في الكيف (الاستحالة).

يقتصر حديث ابن رشد عن «الحركة» ضمن «لواحق المقولات» على تصنيف أنواعها، وبيان الفرق بينها، خصوصاً بين حركة «الاستحالة» وبقية الحركات الأخرى. ذلك أن للحركة أربعة أنواع، وهي: الكون والفساد، والنمو والنقصان، والاستحالة، والنقلة [1]. إلا أنه يعتبر أن هذه الأنواع مختلفة بعضها عن بعض. فالكون والفساد يكون في الجوهر، والنمو والنقصان في الكمّ، والاستحالة في الكيف، والنقلة (الحركة المكانية) في الأين. لذلك، يصرح أبو الوليد في **جوامع السماع الطبيعي** أنه سيفصل القول في هذه الأنواع من الحركة في نصوص أخرى. إذ يسهب الحديث في حركة النقلة، وهي المعروفة بالحركة

---

(١) يحصر ابن رشد في أغلب نصوصه عدد الحركات في أربع، وهي: الكون والفساد، والنمو والنقصان، والاستحالة والنقلة. إلا أن نص تلخيص كتاب المقولات يكاد ينفرد بحصر العدد في ستّ «وأنواع الحركة ستة: الكون ومقابله الفساد، والنمو ومقابله النقص، والاستحالة، والتغير في المكان وهو المسمى في لساننا نقلة» م. ن. ص . ١١٧.

المكانية، في كتاب «السماء والعالم»، والنمو والنقصان، والكون والفساد، في كتاب «**الكون والفساد**» [1]. والسبب في ذلك، هو نقد آراء القدماء في أنواع الحركات، ولاسيما منهم القائلين بـ«الخلاء» أو «الجزء الذي لا يتجزأ» خصوصاً أصحاب المذهب الذري، نخص بالذكر ديموقريطس ولوقيبس وغيرهما. إذ يرون أن الكون يحدث نتيجة اجتماع الأجزاء التي لا تتجزأ، والفساد نتيجة تفرقها. أما النمو فيحدث عن تداخل هذه الأجزاء بعضها في بعض. والاستحالة تحدث نتيجة تبدل وضعها. ولتتم كل هذه الأنواع من الحركات الطبيعية يقتضي الأمر وجود الخلاء بين هذه الجواهر الفردة [2]. فما موقف ابن رشد من أنواع هذه الحركات؟ وما شروطها؟ وما الفرق بينها؟ وما غاية ابن رشد وقبله أرسطو من حصر أنواع الحركات في أربعة (الكون والفساد، والنمو والنقصان، والاستحالة، والنقلة)؟

٤ .١ الحركة/التغير في الجوهر

أول تساؤل يفرض نفسه في سياق الحديث عن الحركة التي تتم في الجوهر مفاده: هل «الكون والفساد» حركة أم تغير؟ هل يقبل الجوهر سائر الحركات الأخرى؟ ما الفرق بين «الكون والفساد» وبقية أنواع الحركات؟

ينفي ابن رشد أن يكون «الكون والفساد» حركة، بل هو تغير، ولاسيما في المقالة الخامسة من **جوامع السماع الطبيعي**، بعد أن أشار في المقالة الثالثة من هذا الكتاب التي تتناول القول في «الحركة وما لانهاية»، إلى أن «الكون والفساد» صنف من أصناف الحركات. ويقدم في هذا الباب بعض المبررات، منها:

١- إن الحركة تتم في المتحرك، ومن ثمَّ، فليس في «الكون والفساد» متحرك موجود بالفعل ومشار إليه منذ بداية الحركة إلى نهايتها.

---

(١) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، م. ن. «...فلذلك سيقال فيما بعد في جنس من أجناس الحركة: أما النقلة ففي كتاب السماء والعالم، والنمو والنقص، والكون والفساد ففي كتاب الكون والفساد» ص ٣٢.

(٢) بصدد نقد ابن رشد لآراء القدماء من أنواع الحركات، أنظر ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، تحقيق: جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، ط. ١، ١٩٩٥، ص ٧٢.

٢- إن حدّ الحركة كما ورد عند أرسطو: «كمال ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة» يستوجب أن يحفظ الكمال ما بالقوة بأن يشار إليه، ويوجد زماناً ما مقترناً بها. وبالتالي، ليس في المتكون، ولا في الفاسد كمال مقترن به ما بالقوة من نوع الكمال الأخير، بل الكمال الأخير في «الكون والفساد»، وهي الصورة، حاصل في غير زمان.

لهذين السببين، يرى ابن رشد أنه من الأفضل أن يسمى «الكون والفساد» تغيراً لا حركة. ويعتبر أن هذا النوع من التغير، إن وجد فيه الكمال مقروناً بالقوة زماناً، فهو من جنس الكمال الأخير، لا من نوعه، مثل الحجارة واللبن اللذين يتحركان عن الصناعة إلى أن يكون البيت. لذلك، يرى ابن رشد أن لكل الأشياء، سواء كانت طبيعية أو صناعية كمالين: كمال حينما ينفعل الشيء، فهو حافظ الانفعال زماناً ما، وكمال حين يتم الانفعال والتغير. فمثلًا المبني له كمالان: كمال حين ما ينبني من جهة ما شأنه أن ينبني، ويوجد له الانبناء زماناً ما. وكمال حين يتم الانبناء ويصير بيتاً. كما أن التعلم كمال المتعلم بما هو متعلم. وبالتالي، فإن الانفعال كمال المنفعل بما هو منفعل. فالحركة إذن كمال المتحرك بما هو متحرك. ومن هنا يختلف «الكون والفساد» عن سائر الحركات الأخرى [(١)].

ومن أجل تعميق النظر أكثر في هذه المسألة، يشير أبو الوليد في «**تلخيص الكون والفساد**» إلى أن الحدّ الأرسطي للحركة بأنها «كمال ما بالقوة من جهة ما بالقوة» يدل على أن الحركة حسب أرسطو انتقال متصل من القوة إلى الفعل. أما «الكون والفساد»، فهو انتقال من «لا موجود إلى موجود» (كون)، ومن «موجود إلى لا موجود» (فساد). بمعنى أن «الكون والفساد» تغير فوري للجوهر يتم من القوة إلى الفعل، أو العكس. وهذا التغير يقع في غير زمان، وبدون وسائط. لذلك، يمكن القول، بأن سيرورة الكون والفساد تغير لا حركة. وقد كانت هذه المسألة محط اختلاف كبير بين فلاسفة الإسلام، فهناك من يعتبر الكون والفساد الذي يتم في مقولة الجوهر حركة، نخص بالذكر الكندي، وهناك من يعتبره تغيراً، خصوصاً المشائية الإسلامية (ابن سينا، ابن باجة، ابن رشد). والسبب في ذلك أن التغير في الجوهر يكون من ضد إلى ضد وبدون وسائط (كون/ فساد، إيجاب/ سلب، فعل/ انفعال...)،

(١) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، م. ن. ص ٧١- ٧٢.

وليس من كمّ إلى كمّ، أو من كيف إلى كيف...لأن مثل هذه الحركات تتم عبر وسائط. فمثلاً، الانتقال من البياض إلى السواد، أي الحركة التي تقع في الكيف، لابد أن تمر بألوان أخرى، كالأصفر، والرمادي، والأدكن...إلخ. بينما الكون يتمثل في إخراج كل القوة الكامنة في الجوهر إلى الوجود دفعة واحدة، أي عبر طفرات، مثل تحول الماء إلى هواء، أو النطفة إلى إنسان، دفعة واحدة، ودون وسائط (١). أما الحركة فتظل تحتفظ بالقوة الخارجة إلى الفعل باستمرار، باعتبارها «كمالاً ما بالقوة من جهة ما هو بالقوة». فالحركة بهذا المعنى هي خروج الشيء من موجود بالقوة إلى موجود بالفعل، حيث التضاد هنا يكون «بما منه، وبما إليه»، مادامت الحركة تكون من ضد إلى ضد، ولاسيما في الأضداد التي بينها متوسطات، مثل الحركة من البياض إلى السواد. لذلك، يمكن القول بأن الحركة تكون فقط في نوع واحد من أنواع المتقابلات وهو التضاد الذي يقبل الوسط. وذلك أن الضدين اللذين بينهما متوسط، هو الذي توجد فيه الحركة، لأن فيه ما بين، والكمال يوجد فيه حافظاً لما بالقوة. وأيضاً، فإن المتحرك موجود فيه بالفعل وواحد ومشار إليه، من حين يبتدئ بالحركة إلى أن ينتهي (٢). أما التغير الذي يحدث في الجوهر من كون إلى فساد أو العكس، حيث التضاد هنا يكون «بما إليه» فقط (٣). وذلك أن للتغير معنى واسعاً من الحركة، إذ لا يشترط في الجوهر استمرارية الانتقال من موجود إلى موجود واتصاله. أما الحركة فتشترط ذلك. ومن ثمة، يمكن القول

(١) حسام محيي الدين الآلوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٥، «إن الكندي يعتبر التغير في الجوهر، أي الكون والفساد حركة، بينما ابن سينا ومعظم من تابعه وهم جميعاً يتبعون أرسطو، فيعتبرون الكون والفساد ليس حركة، بل تغيراً، ويضعون فروقاً بين التغير والحركة، منها أن التغير الجوهري هو من الضد إلى الضد، وليس من كمّ إلى كمّ، أو من مكان إلى مكان، أو من كيف إلى كيف. وأن يكون ليس تدريجياً كما هو شأن هذه الثلاث، بل قفزوياً...» ص ١٩٩.

(٢) ابن رشد، جوامع السماع الطبيعي، م. ن. ص ٧٢- ٧٣.

(٣) ابن رشد، م. ن. «...إن الحركة، كما تقدم، إنما تكون من ضد إلى ضد، ومن هذه في الأضداد التي لها متوسطات. فإن وضعنا أن حركة تضاد حركة، فلا يخلو أن يكون تضادها إما بما إليه، وإما بما منه، وإما بالأمر جميعاً [...] وهو ظاهر أنها إنما تتضاد بما إليه، لأن به تحدّ الحركة، وهو كمالها وغايتها. و أما ما منه الحركة، فقد يظن أنها لا تضاد به، من قبل أنه قد يظن أن ما منه الحركة شيء عارض لها. وليس الأمر كذلك، فإنه قد قبل في حدّ هذه الحركة أنها من موجود وبما موجود. بخلاف الأمر في الكون والفساد، فإن التضاد في هذين، إنما هو بما إليه فقط». ص ٨١- ٨٢.

بأن كل حركة تغير، وليس كل تغير حركة. الأمر نفسه نجده لدى ابن سينا، إذ يرى أن اسم الحركة يطلق على الجوهر مجازياً، لا حقيقياً، مادامت مقولة الجوهر لا تحدث فيها حركة، لأن عملية الكون والفساد تحدث دفعة واحدة دون متوسطات [1].

إن تميز «الكون والفساد»، أي التغير الذي يحدث في الجوهر عن «الحركة» بمعناها الأرسطي، والذي مؤداه أنها «كمال ما بالقوة من جهة ما بالقوة»، والقول بأن سيرورة «الكون والفساد» تحدث عبر قفزات، وليس تدريجاً، باعتبار أن الكمال الأخير في «الكون والفساد»، وهي الصورة، حاصل في غير زمان، يثير عدة إشكالات منها: كيف يمكن أن نتصور كوناً وفساداً خارج الزمان؟ ألا يمكن القول بأن الحركة والزمان من المبادئ المؤسسة للكون والفساد كظاهرة طبيعية؟ هل يتم الكون والفساد في الزمان بإطلاق أم في جزء من أجزائه فقط؟

يحل ابن رشد هذا الإشكال بقوله: إن التغير الذي يحدث في مقولة الجوهر لا يتم في كل الزمان، بل في جزء من أجزائه، وهو «الآن» الذي يعتبر حدّاً وسطاً يربط بين طرفي الزمان (الماضي والمستقبل). ذلك أن «الآن» يمثل نقطة خروج الكائن من «الوجود بالقوة» إلى «الوجود بالفعل» (كون)، وأيضاً لحظة انتقال الفاسد من «الوجود» إلى «اللاوجود» (فساد). وهكذا، يقوم «الآن» بفصل زمان الكائن إلى شطرين: شطر يساوقه قبل وجوده بالفعل، وينتهي لحظة وجوده، وشطر آخر يبتدئ لحظة وجوده لينتهي حينما يفسد. وبهذا أيضاً، تصبح قوة الوجود وقوة العدم المتواليتين في ارتباطهما بالموجود محدودتين، وبفعل محدوديتهما يوجد «الكون والفساد» [2]. أما الحركة التي تحدث في المقولات الأخرى،

(١) ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، ١، السماع الطبيعي، تحقيق سعيد زايد، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣، «أما الجوهر، فإن قولنا فيه حركة هو قول مجازي، فإن هذه المقولة لا تعرض فيها حركة، وذلك، لأن الطبيعة الجوهرية إذا فسدت تفسد دفعة ، وإذا حدثت تحدث دفعة. فلا يوجد بين قوتها الصرفة وفعلها الصرف متوسط». ص ٩٨.

(٢) ابن رشد، تلخيص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ١٩٨٤، «... لذلك كانت هذه القوى [يقصد قوة الوجود وقوة العدم] محدودة بالطبع، ذوات مبدإ ونهاية في أنفسها، وفي الأزمنة المساوقة لها [...]، وإذا لم يكن هناك آن يختص بكون الكائن وفساد الفاسد، فليس هناك قوة محدودة أصلاً. وإذا لم تكن هنالك قوة محدودة، فلا كون هنالك ولا فساد». ص ١٧٩.

خصوصاً حركة النقلة (الأين)، والنمو والاضمحلال (الكمّ)، والاستحالة (الكيف) فتكون في كل أجزاء الزمان (الماضي، والآن، والمستقبل)، أي تخضع للزمان المتصل، ومن ثمَّ، فإن هذه الأنواع من الحركات متصلة.

بقي أن نتساءل: هل التغير الذي يحدث في الجوهر استحالة؟ ما الفرق بين الكون والاستحالة؟ ما التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين هذين النوعين من الحركة؟

قبل الإجابة عن هذه التساؤلات نشير أولاً إلى أن التغير في الجوهر المسمى كوناً وفساداً يحدث في الأجسام البسيطة التي تتحرك حركة استقامة، مادام كل متحرك حركة استقامة فهو متغير، بخلاف الأجسام المستديرة التي تتحرك حركة استدارة بذاتها فهي غير قابلة للتغير.

وبالرغم من أن التغير من الكون إلى الفساد أو العكس يتم عبر لحظتين أساسيتين: لحظة مقولية يقوم فيها هذا التغير على المقولة الأساسية من مقولات الموجود وهي مقولة الجوهر، ولحظة تقابلية يقوم فيها على نظرية التقابل بين الأضداد (كون، فساد)، فإنه لا وجود لهذا التغير الذي يحدث في الجوهر إلا بوجود حركة النقلة، أي الحركة المكانية التي ينتقل فيها الجسم الطبيعي من مكان إلى آخر حيث يسكن ليحقق كماله الطبيعي، مادام المكان كما يحدّده ابن رشد في المقالة الرابعة من جوامع السماع الطبيعي بأنه النهاية المحيطة بالجسم الطبيعي لكونها استكمالًا للأجسام المتحركة وغاية تحريكها [١]. هذه الحركة المكانية هي أتم وأقدم الحركات على الإطلاق. ذلك أن حركة النقلة هي التي تفعل الكون بأن تدنّي الكائن من المكوّن، والمكوّن من الكائن، مادام المتحرك حركة النقلة موجوداً، أما المتكوّن فقبل تكونه يكون غير موجود، والموجود أحرى وأولى بأن يكون سبباً لغير الموجود. لذلك يمكن القول بأن حركة النقلة علة وسبب لوجود الكون والفساد، ومن ثمة، فهي متقدمة بالطبع على سائر الحركات الأخرى [٢].

يرفض ابن رشد أن يكون الكون استحالة، وذلك لعدة أسباب منها: إن الكون

---

(١) انظر مقالنا: «المكان في فلسفة ابن رشد»، ضمن مجلة فكر ونقد، عدد ١٣، نوفمبر ١٩٩٨، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، تحقيق: جمال الدين العلوي، م. ن. ص ١٢٣.

والاستحالة يختلفان من حيث الموضوع، والشيء الذي في الموضوع. ذلك، أن الاستحالة تحدث متى كان الموضوع شيئاً موجوداً بالفعل ومشاراً إليه، أي أن الاستحالة هي التي يبقى فيها الموضوع من أولها إلى آخرها واحداً ومشاراً إليه. كما أن الاستحالة تكون في الكيفيات، ولاسيما الكيفيات الانفعالية والانفعالات التي في المحسوسات متى كانت الكيفيات متضادة، أو كانت بين الضدين. مثال ذلك، أن البدن الواحد بعينه يصحّ حيناً ويمرض حيناً آخر. أما التغير فيكون متى لم يبق من الشيء الذي منه التغير (الموضوع، الهيولى) شيئاً مشاراً إليه، مثل تغير الدم إلى مني، أو تغير الهواء إلى ماء. بعبارة أدق، إن التكون في نظر ابن رشد، هو التغير الذي يحدث بكليته من جوهر مشار إليه إلى جوهر مشار إليه، بمعنى أن التكون يكون في شخص الجوهر الذي «لا يقال على موضوع، ولا في موضوع». بينما الاستحالة فتحدث في الأعراض التي «تقال في موضوع». ويمكن أن نقيم تمييزاً بين الكون والاستحالة من خلال الجدول التالي:

الكون	الاستحالة
تغير يحدث في مقولة الجوهر	حركة تحدث في مقولة الكيف
شيء غير موجود بالفعل، بل بالقوة	شيء مشار إليه وموجود بالفعل
تغير من جوهر إلى جوهر آخر لا يحتفظ بشيء واحد بعينه، مثل تكون الماء من الهواء، وتكون المني من الدم	حركة تتم في شيء واحد بعينه، مثلاً الاستحالة من البياض إلى السواد أو العكس، تتم في الجسم
يتم من ضد إلى ضد ليس بينهما متوسط، أي من عدم إلى وجود (كون) أو من وجود إلى عدم (فساد)	الحركة الكيفية تحدث من ضد إلى ضد بينهما متوسطات، فالحركة من البياض إلى السواد تتم عبر متوسطات، مثل الرمادي، الأغبر ...

إن غرض ابن رشد من التمييز بين الكون والاستحالة من خلال القول بأن الكون والفساد يكون في أشخاص الجواهر، والاستحالة في الأعراض، خصوصاً أنواع الكيفيات المتضادة التي بينها متوسطات، هو الدفاع عن أطروحة القول بأن الكون يتم من الانتقال من

«لا موجود إلى موجود»، والفساد عكس ذلك. متجاوزاً في ذلك الموقف المضاد الذي يرى أن الكون يحدث نتيجة اجتماع الأسطقسات الأربعة، والفساد نتيجة افتراقها، ورافضاً في الآن نفسه القول بنظرية «الجزء الذي لا يتجزأ»، أو ما يسمى بالجوهر الفرد، وبوجود «الخلاء»، كما يشير إلى ذلك في المقالة السادسة من «**جوامع السماع الطبيعي**»، وفي المقالة الثالثة من «**تلخيص السماء والعالم**»، حيث بيّن المحالات التي تحصل عن القول بوجود «الجزء الذي لا يتجزأ»، وبوجود «الخلاء». أما اجتماع الأسطقسات الأربعة، أو افتراقها في نظر ابن رشد فليس سبباً في وجود الكون والفساد الذي يحدث في شخص الجوهر، بل إن اجتماعها وافتراقها هو ما يجعل الجوهر أسرع فساداً، أو أبطأ. وذلك أن الجوهر إذا انقسم إلى أجزاء صغرى سهل فساده، وإذا كان مجتمعاً عسر فساده [١]. والسبب الذي حرك أبو الوليد إلى التمييز بين «الكون والفساد» و«الاستحالة»، هو أن بعض المفسرين وقع لهم الخلط بينهما، واعتبروا أن الكون والفساد الذي يحدث في الجوهر استحالة، نخص بالذكر، ديمقريطس، ماليسس، هرقليطس، أنكساغورس. وقد نقض أرسطو آراء هؤلاء في المقالة الأولى من كتاب الكون والفساد. والذي دفعهم إلى مثل هذا القول في نظر ابن باجة هو اعتقادهم بأن الموجود واحد غير متكثر، وبالتالي، فإن التكون استحالة، أو غير ذلك من الحركات [٢].

رغم هذا التمييز الذي يقيمه ابن رشد بين الكون والفساد الذي يحدث في مقولة الجوهر، والاستحالة التي تحدث في مقولة الكيف، فإن هناك شكاً يثار بصدد «حركة الاستحالة»، إذ قد يظن أنها لا تختلف عن سائر أنواع الحركات الأخرى. لكن ابن رشد يحل هذا الشك بالقول إن «حركة الاستحالة» توجد فقط في الأجناس الأربعة للكيفية، وهي: «الملكة والحال»، «وما له قوة طبيعية، وما ليس له قوة طبيعية»، و«الكيفيات الانفعالية، والانفعالات»، و«الشكل والخلقة»، ولا تشترك معها في ذلك الأصناف الباقية من الحركة. ذلك أن المتحرك بأحد الكيفيات الأربع لا يعرف النمو والنقصان، ولا الكون والفساد، ولا النقلة، بل يتحرك فقط حركة الاستحالة. ولو كانت الاستحالة لا تختلف عن بقية أنواع

---

(١) ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، م. ن. ص ٢٧.

(٢) ابن باجة، كتاب الكون والفساد، تحقيق جوزيف بويج، مونتادا مدريد، ١٩٩٥، ص ٧.

الحركات الأخرى، لوجب في الشيء الذي يتحرك حركة الاستحالة أن يتحرك أيضاً حركة نمو أو نقصان، أو غيرهما من الحركات، أو العكس، أن الشيء الذي يتحرك حركة نمو أو نقصان أو غيرهما، قد يعرف أيضاً حركة الاستحالة، وهذا محال. لذلك يمكن القول بأن الأشياء التي تنمو لا تتحرك حركة استحالة. فمثلاً، «المربع» إذا أضيف إليه في صناعة الهندسة الشيء الذي به يحدث السطح المسمى «علماً» فقد يتحرك حركة نمو لا استحالة. الأمر نفسه بالنسبة إلى بقية الأشكال الأخرى. إلا أن ابن رشد يعتبر أن اسم «النمو» الوارد هنا يقال باستعارة. ذلك أن الشيء الذي ينمى أو يتكون قد يتحرك حركة استحالة. لكن الشيء الذي لا يعرف حركة الاستحالة هو الذي يتحرك حركة النقلة، أي الحركة المكانية. وبيان ذلك أكثر في العلم الطبيعي. الأمر الذي دفع بأرسطو إلى العدول عن تفصيل القول في ذلك. لأن غرضه في كتاب المقولات هو بيان أن حركة الاستحالة مخالفة تماماً لبقية أنواع الحركات الأخرى.

وبالجملة، فإن الحركة بإطلاق يقابلها السكون بإطلاق، كما أن الحركة الجزئية يقابلها السكون الجزئي. فمثلاً، الحركة في المكان يقابلها السكون في المكان، والتكون يقابله الفساد، والنمو يقابله النقصان. لكن الإشكال يثار بصدد حركة النقلة: هل للحركة المكانية ضد؟

يرى ابن رشد أن الحركة في المكان يضادها الحركة في المكان من جهة تضاد الوضع الذي إليه تكون الحركة. فمثلاً، الحركة إلى فوق مضادة للحركة إلى أسفل، مادام الفوق مضاداً للأسفل. أما حركة الاستحالة فليس من الممكن أن يوجد لها ضد لا من جهة السكون ولا من جهة الحركة. لكن قد يعتقد أن لحركة الاستحالة ضداً بأن يجعل السكون المقابل للاستحالة هو السكون في الكيف، والحركة المقابلة لها هي الحركة التي تكون في الكيفية المضادة للكيفية. مثال ذلك، أن الاستحالة إلى السواد مضادة للاستحالة إلى البياض، والسكون في البياض مضاد للسكون في السواد [1].

---

(١) بخصوص الحديث عن الحركة وأنواعها والإشكالات التي تثيرها، أنظر، ابن رشد، تلخيص كتاب المقولات، تحقيق: موريس بويج، م. ن. ص ١١٧- ١٢٠.

٤. ٢ الحركة في الكمّ

يستهل أبو الوليد بن رشد حديثه في الحركة التي تتم في مقولة الكمّ، والمسماة بالنمو والاضمحلال، بالتمييز بين هذه الحركة وسائر أصناف الحركات الأخرى حتى لا يتم الخلط بينها، إذ يتساءل: هل الفرق بين النمو والاضمحلال وسائر الحركات يكون في الشيء الذي فيه التغير، أي المادة، أم في الشيء الذي يتنزل من هذه التغايير منزلة الصورة، أم الفرق يتم فيهما معا (الهيولى والصورة)؟

يرى ابن رشد أن الفرق بين حركة النمو والاضمحلال التي تتم في مقولة الكمّ، وبقية أصناف الحركات الأخرى، يوجد في الأمرين معاً، أي في الشيء الذي فيه التغير، وهو الذي يتنزل منها منزلة الهيولى، وفي صورة التغير نفسه. كما أن النامي والمضمحل يبدّلان المكان إما بالزيادة (النمو) وإما بالنقصان (الاضمحلال). أما المستحيل والمتكوّن لا يبدلان المكان. فالمستحيل يتحرك من كيف إلى كيف آخر دون أن يبدل المكان. أما المتكوّن فيتغير من فساد إلى كون، أو من لا وجود إلى وجود دون أن يبدل المكان. لكن تبديل النامي والمضمحل للمكان إما بأن يزيد في حالة النمو، وإما بأن ينقص في حالة الاضمحلال، هو بخلاف تبدل الجسم المتحرك حركة نقلة، أي المنتقل إلى المكان، وذلك أن المنتقل إما أن يكون مستقيماً، فيبدل المكان بجملته، في حين أن النامي والمضمحل يبدلان المكان بأجزائه. أما إذا كان المنتقل مستديرا، فيبدل المكان بأن ينتقل منه لا بأن يأخذ مكاناً أعظم أو أصغر. أما أجزاء النامي فتبدل المكان بأن تأخذ مكاناً أعظم، وأجزاء المضمحل تبدل المكان بأن تأخذ مكاناً أصغر. هذه إذن، أهم الفروق التي تميز حركة النمو والاضمحلال عن بقية الحركات الأخرى، فما هي إذن، شروطها؟ وفي أي الأجسام تكون؟

يرى أبو الوليد أن لحركة النمو والاضمحلال ثلاثة شروط أساسية، وهي:

١ ـ إن كل نقطة من النامي وكل جزء محسوس، فهو ينمو على مثال واحد، وإذا اضمحل فهو يضمحل في كل جزء محسوس.

٢ ـ ينمو النامي بورود شيء ما خارج عليه.

٣ ـ أن يكون الشيء الذي يتصف بالنمو والاضمحلال مشاراً إليه وباقياً بعينه.

٤ ـ الأجسام التي توجد فيها حركة النمو والاضمحلال هي أولاً الأجسام المتشابهة الأجزاء، مادامت تتركب من مادة وصورة، وكذلك الأجسام الآلية بتوسط الأجسام المتشابهة. أما الشيء الذي ينمو في النامي فهو الهيولى، مادامت الهيولى غير ثابتة، في مقابل الصورة التي تظل ثابتة في النامي. ويشبه ابن رشد ثبات الصورة وتبدل الهيولى في الشيء النامي، بالمكيال والشيء الذي يكال به. فالمكيال هو واحد بعينه وثابت. أما الشيء الذي يكال به فمتغير، مثل الحنطة، الشعير، القمح... والسبب الذي دفع بابن رشد إلى القول بأن صورة النامي ثابتة والهيولى متغيرة، هو تجنب القول بإمكانية تداخل الأجسام فيما بينها، أو القول بوجود خلاء لكي ينمو الجسم النامي، لأنه إذا كانت المادة هي الثابتة في النامي لكان يلزم في النمو إما أن يداخل جسم جسماً آخر، وإما أن يوجد خلاء، وذلك محال [1].

هذه باقتضاب شديد أنواع الحركات التي يخضع إليها العالم، لكن الإشكال الذي يمكن أن نثيره هنا، هو: ما الغاية من حصر الحركات في أربعة أنواع؟

إن العالم يتغير باستمرار، ولا يستقر على حال معين، لكن هذا التغير الدائم والمستمر ليس اعتباطياً ولا خاضعاً للصدفة ولا لعلل ميتافيزيقية، بل تحكمه مبادئ وقوانين طبيعية. لذلك، يحصر ابن رشد والفلاسفة المشاؤون الحركة في أربعة أنواع، وهي: الكون والفساد، النمو والاضمحلال، والاستحالة، والنقلة، والغاية من وراء ذلك، إثبات أن العالم متناه، مادام يخضع لحركات متناهية من حيث العدد من جهة، ولضمان بقاء الأنواع وفناء الأشخاص من جهة أخرى.

---

(١) بصدد الفرق بين حركة النمو والاضمحلال وسائر الحركات الأخرى، وشروطها، أنظر، ابن رشد، تلخيص الكون والفساد، تحقيق: جمال الدين العلوي، م. ن. ص ٤٢- ٤٨.

خلاصة واستنتاجات

إن المتأمل لمبحث المقولات عند ابن رشد، ودوره في بناء مشروعه الفلسفي ومساهمته في حل أهم الإشكالات المنطقية والعلمية والفلسفية التي كانت محط اهتمام كبير بين الشراح والدارسين في حقول معرفية متعددة ومختلفة، مثل المنطق، والتعاليم، والطب، والعلم الطبيعي وعلم ما بعد الطبيعة...، يخلص إلى القول بأن الرجل كان وفياً ومدافعاً أميناً عن المنحى الأرسطي- المشائي، بحيث أن ابن رشد يتابع النص الأرسطي متابعة دقيقة، إلى درجة تجعل الباحث لا يميز بين النص الأصلي والنص الشارح. ففي **تلخيص كتاب المقولات لأرسطو**، يحافظ ابن رشد على البناء العام المشكل لهذا الكتاب، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام أساسية، وهي: «ما قبل المقولات»، و«المقولات»، و«ما بعد المقولات»، كما يتناول بالدراسة والتحليل جميع المطالب الواردة فيه، بل أكثر من ذلك، يحترم عدد مقالاته وترتيبها خلافاً للشراح، مما دفع ببعض الباحثين، أخص بالذكر الأب موريس بويج إلى القول بأن **تلخيص كتاب المقولات** لابن رشد هو مجرد نقل للنص الأصلي الأرسطي إلى لغة جديدة، بمعنى أن ابن رشد لم يضف قولاً جديداً لما قاله أرسطو في كتاب **المقولات**، وإنما يعيد معاني النص الأصلي بلغة أخرى. لكن الوقوف عند المقارنة الظاهرية بين النص الأصلي والنص الشارح حجب عن موريس بويج إدراك الإضافات العميقة والمجهود الكبير الذي قام به ابن رشد في مبحث المقولات من أجل غاية علمية وبيداغوجية في ظل عهد صعب ومضطرب. ذلك أن غرض فيلسوف قرطبة ومراكش من هذه المتابعة الدقيقة للنص الأرسطي، هو تخليص فلسفة المعلم الأول عموماً، والمنطق الأرسطي خصوصاً من كل الشوائب التي علقت به من قبل المفسرين والدارسين، انسجاماً مع مشروعه الفلسفي الذي أعلن عنه في **التلاخيص**، خصوصاً أننا نعلم بأن المقولات الأرسطية كانت مثار سجال

كبير، وموروست عليها عدة قراءات وتأويلات وخضعت لمقاربات متعددة ومتباينة انحرفت بها عن تعاليم أرسطو. فهناك من الشراح من يحاول إقصاء كتاب المقولات من الأرجانون الأرسطي بدعوى أنه عديم الفائدة في صناعة المنطق، بل أكثر من ذلك، إنه يشوش على الدارس، كما يذهب إلى ذلك ابن سينا في ديباجة كتابه حول المقولات. وهناك من يذهب أبعد من ذلك، إذ يشكك في صحة نسبة كتاب **المقولات** إلى أرسطو، أو في قسم من أقسامه، خصوصاً القسم الثالث المتعلق بـ«ما بعد المقولات»، بحجة أنه كتب بأسلوب بعيد كل البعد عن روح فلسفة أرسطو، مادام هذا الأخير قد أشار في هذا القسم إلى موضوع الحركة الذي يعد موضوع العلم الطبيعي بامتياز. أما البعض الآخر، فيعتبر الكتاب مبحثاً في الميتافيزيقا لأنه يهتم أساساً بتحديد «معاني الموجود» (الفارابي، ابن سينا). أما في العصر الحديث، فبدأت الأبحاث والدراسات تنصب بصفة خاصة على البعد اللغوي للمقولات، وتعتبرها نظاماً لغوياً خاصاً باللسان اليوناني، باعتبارها انعكاساً لمقولات الصرف والنحو اليونانيين، ومن ثم، ليست لها أية قيمة فكرية كونية، خصوصاً بعد ظهور دراسات الباحث الألماني «ترندلنبرغ» ابتداءً من سنة ١٨٣٣. وقد سار في المنحى نفسه كل من برانشفيك وإميل بنفنيست وطه عبد الرحمن نتيجة تطور الفيلولوجيا واللسانيات المعاصرة.

إن ارتباط ابن رشد بالمقولات الأرسطية وشرحها وتفسيرها وبيان دلالاتها وأبعادها المنطقية والعلمية والفلسفية في متنه الفلسفي منطقياً كان أو طبيعياً أو ميتافيزيقياً لدليل على انتصاره للمذهب الأرسطي ضداً على مجموعة من التيارات الفكرية والفلسفية، نخص بالذكر: المذهب الذري، والأفلاطوني، والكلامي، وتجاوزاً للإرث المنطقي بعد أرسطو، سواء تعلق الأمر بالشراح القدامى: أوذيموس، وتافرسطس، والإسكندر، وتامسطيوس، أو التراث المنطقي لفلاسفة الإسلام، نذكر منهم: الفارابي، وابن سينا، مادام هؤلاء قد انحرفوا عن تعاليم المعلم الأول في صناعة المنطق، وحرفوا كلامه، خصوصاً في حدّ «الجوهر الكلي» و«العرض الكلي». فكليات الجوهر هي التي تحمل حملاً وصفياً فقط فيقال فيها إن المحمول هوالموضوع، مثل قولنا: «الإنسان حيوان». هذه الوحدة بين الموضوع والمحمول في كليات الجواهر هي التي تعطي للشيء إنيته. أما كليات الأعراض فهي التي

تحمل أيضاً حمل «في»، مادامت توجد في موضوع، لأنها تحتاج إليه لكي تتقوم خلافاً للفارابي الذي قصد بعبارة أرسطو «في موضوع» الحمل الذي يعرف أشياء أخر خارجة عن ذوات الأعراض. ومن هنا يتبين لنا بوضوح لحظات انفصال ابن رشد عن الفارابي في مرحلة التلاخيص بعدما كان واقعاً تحت تأثيره في مرحلة المختصرات.

وبالجملة، فإن الغاية التي يرومها ابن رشد من تمييزه بين الجوهر والعرض، سواء كانا كليين أو جزئيين، هو الإقرار بوجود الأعراض وبواقعيتها بالرغم من أن وجودها رهين بوجود الجوهر، ومن ثم، فإنها تقبل حدوداً لا على الإطلاق، بل بجهة ما، خلافاً لمنكري الأعراض ونفاة الحدود عنها، خصوصاً أصحاب نظرية «الجزء الذي لا يتجزأ»، أو ما يسمى بـ«الجواهر الفردة» الذين يعترفون فقط بوجود الجواهر ولا يميزون فيها بين «الجواهر الكلية» و«الجواهر الجزئية»، بل يعتبرونها جنساً واحداً. فالجوهر الكلي عند ابن رشد هو «الذي يحمل على موضوع، ولا يوجد في موضوع»، ويشمل الأجناس والأنواع. أما الجوهر الجزئي، فهو «الذي لا يحمل على موضوع، ولا يوجد في موضوع». لذلك، أولى ابن رشد مقولة الجوهر اهتماماً كبيراً، حيث تناولها في مناسبات متعددة ومواضع مختلفة، سواء تعلق الأمر بالمنطق، أو العلم الطبيعي، أو علم ما بعد الطبيعة، باعتبارها المقولة الأساس التي تتفرع عنها بقية المقولات العرضية الأخرى من كم، وكيف، وإضافة...إلخ. والهاجس الذي حرك ابن رشد إلى هذا الاهتمام الكبير بمقولة الجوهر، هو أن الفلاسفة الذين تناولوها قبل أرسطو(الطبيعيون الأوائل، والإيليون، والذريون) قد اختلفوا في تحديد معناها، ولم يقولوا قولاً برهانياً حول ماهية الجوهر، لأن القاسم المشترك بين هؤلاء الفلاسفة في نظر ابن رشد هو القول بالمبادئ الهيولانية فقط دون النظر إلى الصورة الأولى والغاية القصوى للموجودات، مادام كل موجود في نظر أرسطو والفلاسفة المشائين يملك صورته الخاصة والتي بفضلها يتحدد وجوده الأنطولوجي كوحدة متميزة قائمة بذاتها. لكن ابن رشد تناول مقولة الجوهر بدلالات وصيغ مختلفة ومن زوايا متباينة حسب السياق الذي ترد فيه. ففي صناعة المنطق نظر ابن رشد إلى الجوهر من مقاربة حدّية تجعل منه «الموضوع الأول» الذي تحمل عليه بقية المقولات التسع العرضية. فالجوهر إذن، هو «الذي لا يوجد في

موضوع، ولا يحمل على موضوع». أما في مجال العلم الطبيعي، فإن ابن رشد ينظر إلى الجوهر كموجود طبيعي متحرك، الأمر الذي أفضى به هذا النظر إلى معرفة المادة الأولى، والصور الطبيعية، والمحرك الأول كمبادئ للجسم الطبيعي بما هو موجود متحرك وساكن. أما في علم ما بعد الطبيعة، فينظر ابن رشد إلى الجوهر من جهة ما هو جوهر فقط، أي بما هو جوهر قائم بذاته، الأمر الذي أدى به إلى معرفة الصورة الأولى والغاية القصوى لجميع الموجودات. إلا أن ما يمكن أن نسجله في هذا الصدد، هو أن المقاربة التي تهيمن على نصوص ابن رشد هي المقاربة الحدّية التي تحدّد الجوهر بأنه «الذي لا يوجد في موضوع، ولا يحمل على موضوع»، لأنه يتقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره، وهو المقصود به في كتاب المقولات «شخص الجوهر المشار إليه»، أي الجوهر الأول الذي يقال بتقديم وتحقيق. وغاية ابن رشد من ذلك، هو البحث عن «الأول» الذي يشكل موضوع العلم ويؤسسه ضداً على منكريه خصوصاً السوفسطائيين. لذلك، يعتبر ابن رشد الجوهر هو الذي له الحدّ والماهية، وعليه تحمل بقية المقولات العرضية وتستمد منه وجودها وعليتها وبقاءها، مادام يتقوم بذاته ولا يحتاج إلى غيره من الأعراض. فضلًا عن ذلك، فإن الجوهر يدخل في حدّ كل مقولة من المقولات العرضية، وبالمقابل، فإن الأعراض لا تؤخذ في حدّه. الأمر الذي يمكننا من القول بأن الجوهر متقدم على بقية الأعراض التسعة بكل أشكال التقدم، فهو متقدم عنها بالسبب، والمعرفة، والزمان، لذلك، جعل ابن رشد البحث عن ماهية الجوهر الغاية القصوى للفلسفة.

إن القول بالأطروحة التي ترى أن المقولات موضوع علم ما بعد الطبيعة، لأنه يدرس دلالات الموجود، لا يمكن الأخذ بها ولا الدفاع عنها، مادام مبحث المقولات موضوع صناعة المنطق بامتياز، ولا يمكن فصله عن الأرجانون الأرسطي، لأنه يؤسس لكل مناحي القول المنطقي، سواء تعلق الأمر بنظرية الحدّ، أو الحمل، أو القياس، أو البرهان. فالمقولات تؤسس لنظرية الحدّ، لأنه إذا أردنا أن نحدّد شيئاً ما يجب أن ندرجه ضمن المقولة التي ينتمي إليها لمعرفة خصائصه، مادامت المقولات ألفاظاً بسيطة تدل على أشياء واقعية، إذ يستحيل أن نعطي حدّاً لشيء غير موجود، مثل «عنزأيل» أو «عنقاء مغرب»، لأن من شروط الحدّ أن

يكون المحدود موجوداً. لذلك نجد ابن رشد في **تلخيص كتاب النفس** قبل أن يتحدث عن حدّ النفس يتساءل أولاً عن أي جنس من أجناس المقولات تدخل النفس: هل هي داخلة في جنس الجوهر، أو الكمّ، أو الكيف أو غيرها من الأجناس العشرة [1]. كما أن المقولات تؤسس لنظرية الحمل لأنها تقدم الشروط الضرورية ليكون الحمل حقيقياً، أي على المجرى الطبيعي، مادام المحمول يحمل على الموضوع بالذات، أي عن طريق ما هو، مثل حمل الحيوانية على الإنسان. فالحيوانية تعرف ماهية الإنسان وذاته. كما أن المقولات تقوم بدور كبير في بناء نظرية القياس والبرهان، لأن تأليف المقولات فيما بينها هو الذي يسمح بوجود قضية تتكون من موضوع ومحمول. فضلاً عن ذلك، فإن القول في المقولات يستوجب جهازاً مفاهيمياً منطقياً، مثل: الكلي، والجزئي، والموضوع، والمحمول، والجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والحدّ... ويتطلب دراسة لواحقها الذاتية مثل التقابل، والمتقدم والمتأخر، ومعاً، والتي بدونها يظل مبحث المقولات بدون موضوع، أو بالأحرى يصبح موضوعاً لصنائع أخر، خصوصاً علم ما بعد الطبيعة، لأنه إذا نظر إلى المقولات في ذاتها ومجردة عن لواحقها الذاتية لم تعد موضوعاً لصناعة المنطق، بل صارت مبحثاً من مباحث علم ما بعد الطبيعة. لذلك، أولى ابن رشد اهتماماً كبيراً للواحق المقولات بكل أنواعها مبرزاً حدودها وخصائصها ووظيفتها الابستمولوجية بالنسبة إلى مذهب المقولات ولصنائع أخر، ولاسيما منها التعاليم، والطب، والعلم الطبيعي. وهكذا، فإن نظرية المتقابلات بصفة عامة، ونظرية المتضادات بصفة خاصة مكنت ابن رشد من فهم وتفسير جملة من الظواهر تهم حقولاً معرفية مختلفة كالتضاد العددي بين الفرد والزوج (التعاليم)، والتضاد بين الصحة والمرض (الطب)، والتضاد بما منه وما إليه الحركة (العلم الطبيعي)، ذلك أن ابن رشد أسس نظرية في الحركة اعتماداً على نظرية المتقابلات، لأن كل تغير حسب ابن رشد ينتقل من ضد إلى ضد. فلولا الضدية لما كانت هناك حركة ولا تاريخ ولا عقل ولا تعقل بحسب أستاذي الفاضل محمد المصباحي.

---

(١) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد. ل. عبري، المكتبة العربية والمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٣.

أما الأطروحة التي ترى أن المقولات الفلسفية نظام لغوي خاص باللسان اليوناني، باعتبارها انعكاساً للمقولات اللغوية، كما يذهب إلى ذلك كل من «ترندلنبرغ»، و«برنشفيك»، و«إ. بنفنيست» و«طه عبد الرحمن»، فإن العيب الذي وقعت فيه هذه الأطروحة أنها لم تدرس المقولات في كليتها وشموليتها، أي في علاقتها بما قبل وما بعد المقولات، كما أنها لم تعر اهتماماً بالغاً للجهاز المفاهيمي المنطقي الذي اعتمده أرسطو والفلاسفة المشاؤون في دراستهم للمقولات الفلسفية. لذلك، كان اهتمام ابن رشد بمبحث المقولات في وحدته وشموليته وفي تجلياته المنطقية والعلمية والفلسفية متخذاً من المنظومة الأرسطية مرجعيته الأساسية ليتخلص من كل الشوائب التي علقت بفلسفة أرسطو من قبل الشراح، نخص بالذكر فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة، وكذلك فلسفة الفارابي وابن سينا، وليرد الاعتبار للفلسفة الأرسطية. ذلك أن غرض ابن رشد من مبحث المقولات هو تأسيس أنطولوجيا متميزة تختلف عن ما قال به الإيليون الذين يعترفون فقط بوجود الجواهر، والسفسطائيون الذين يقرون فقط بوجود الأعراض، وتختلف أيضاً لما قال به أفلاطون بـ«الصور الروحانية» المفارقة للموجودات. لذلك، يمكن القول إن الغاية القصوى التي يرومها ابن رشد هو تأسيس الموضوع الخاص لعلم ما بعد الطبيعة، أو أحد أجزائه الذي يختص بدراسة «الموجود بما هو موجود» باعتبار المقولات معاني مختلفة لاسم «الوجود» الذي لا حدّ له، لأن الحدّ يهدف إلى إدخال المحدود في جنس ما، لكن «الوجود» لا جنس له، بل يقال على جميع الأجناس العليا، فهو يقال على مقولة الجوهر بتقديم، وعلى بقية المقولات العرضية بتأخير، باعتباره من صنف الأسماء المشككة التي تقال بتناسب [1]. بعبارة أدق، إن غرض ابن رشد من المقولات هو دراسة الموجود في تجلياته المقولاتية، سواء من حيث هو جوهر، أو كمّ، أو إضافة، أو كيف... . مادامت القسمة الأولى التي ينقسم بها «الموجود

---

(١) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. « لما بيّن أن اسم الموجود واسم الهوية يدل كل منهما على مقولة الجوهر وعلى سائر أعراض الجوهر التي هي المقولات التسع، يريد أن يبيّن أن هذا الاسم إنما يدل أولا وبإطلاق وتقديم على مقولة الجوهر، وأنه يدل بتقييد وتأخير على مقولة من مقولات الأعراض...» ص ٧٤٦.

بما هو موجود» هي قسمته إلى جوهر وعرض [1]. هذه الأنطولوجيا أساسها الحركة، لأنها تستمد مضمونها الفعلي من التأمل في الحركة التي حصرها ابن رشد في أربعة أجناس، وهي: الكون والفساد (الجوهر)، والنمو والنقصان (الكمّ)، والنقلة (الأين)، والاستحالة (الكيف). فلولا المقولات أو بعضها لما كان هناك تغير وحركة. والغاية التي يرومها ابن رشد من حصر معاني الوجود في المقولات العشر تتمثل في نقده للآراء الخاطئة التي قيلت حول اسم الموجود، والتي تهدف أساساً إلى توحيد دلالته وجعله من الأسماء المتواطئة، كما يدافع عن ذلك آل بارمنيد. أو تلك الآراء التي تحاول أن تمنح لاسم الموجود دلالات لامتناهية من حيث العدد ومختلفة من حيث الحدّ، كما يذهب إلى ذلك السفسطائيون. وكلا الموقفين في نظر ابن رشد يفضيان إلى نفي كل إمكانية لقيام العلم والفلسفة على السواء. لذلك، جعل ابن رشد دلالة الموجود أكثر من واحدة ومتناهية من حيث العدد، لأن المتناهي قابل للمعرفة. ذلك، أن دراسة الأشياء في تعددها وتنوعها وفي جزئياتها اللامتناهية تكون متعذرة، بل مستحيلة. وبناءً على ذلك، جعل ابن رشد الموجودات تندرج ضمن نسق من المقولات يتشكل من عشر مقولات أو أجناس عليا للوجود، لكي تكون قابلة للمعرفة، مادام الكلي يشكل موضوعاً للعلم وليس الجزئي. الأمر الذي دفع بابن رشد إلى القول بأن البرهان الكلي أكثر يقينية وعلمية من البرهان الجزئي، فبقدر مايصبح البرهان جزئياً بقدر ما يسقط ضمن اللامتناهي، ومن ثم، يكون غير قابل للمعرفة. بينما البرهان الكلي يتجه نحو البسيط والمتناهي، وبالتالي يصبح موضوعاً للعلم وقابلاً للمعرفة انسجاماً مع قول أرسطو «لا علم إلا بالكلي»، مادام الكلي أعرف عندنا من الجزئي. فالانتقال إذن، من الجزئي إلى الكلي يظهر كتطور من اللامتناهي إلى المتناهي، وهذا التطور يبني العلم ويؤسسه.

وبالرغم من التعدد الدلالي لاسم «الوجود» حسب اختلاف المقولات الفلسفية وتعدّدها، فإن ابن رشد لا يشك في إمكانية قيام خطاب متماسك حول الوجود، خصوصاً في ديباجة **مقالة «الجيم» من تفسير ما بعد الطبيعة**، إذ يؤكد وبدون تردد، وجود علم واحد

---

(١) ابن رشد، مقالة الزاي من تفسير ما بعد الطبيعة، « ...إن كون الشيء جوهراً وعرضاً هي القسمة الأولى التي ينقسم بها الموجود بما هو موجود» ص ٧٥٩.

«للموجود بما هو موجود» الذي يشكل الموضوع الخاص لعلم ما بعد الطبيعة [1]. وتعد هذه المفارقة بين إلحاح ابن رشد على التعدد الدلالي لاسم الوجود وثقته الكاملة في إمكانية قيام خطاب واحد حول الوجود، إحدى مآزق الفلسفة الرشدية بخاصّة والأرسطية بعامّة.

نخلص من خلال ما تقدم قوله إلى أن المقولات تحضر في حقول معرفية متعددة ومتباينة، مثل المنطق، والعلم الطبيعي، وعلم ما بعد الطبيعة. فهي التي تؤسس لنظرية البرهان، مادامت ألفاظاً بسيطة تقال بغير تأليف، كما أن المقولات قامت بدور كبير في تأسيس المنطقي الحملي لأنها تمنح لنظرية الحمل الشروط المنطقية التي يصح بها الحمل ليكون دائماً على المجرى الطبيعي، أي أن يحمل العام على الخاص، والأعلى على الأدنى. فضلاً عن ذلك، فإن المقولات أسست لنظرية الحركة وأعطتها شروطها ومبادئها وجعلت أجناسها متناهية في العدد، لأن بواسطتها تتم أجناس الحركة؛ فالكون والفساد يحدث في مقولة الجوهر، والنمو والاضمحلال في مقولة الكم، والاستحالة في مقولة الكيف، والنقلة في مقولة الأين. وبالجملة، فإن المقولات تساهم في بناء الموضوع الخاص لعلم ما بعد الطبيعة، لأنها تهتم بتحديد معاني الموجود بما هو موجود، أي عالم الموجود الحسي المشار إليه، وتمنحه وجوده كوحدة متميزة، ومن ثم تجعله قابلاً للمعرفة. من هنا، يمكن النظر إلى المقولات باعتبارها مبحثاً دلالياً بامتياز يساهم في توسيع فضاء الدلالة الفلسفية من أجل قيام الفعل الفلسفي الحق، لأن غاية علم ما بعد الطبيعة في نظر ابن رشد كما يصرح بذلك في ديباجة **مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة** هي الجمع والإحصاء والإحاطة بمعاني «الموجود بما هو موجود»، وضبط دلالاته وحصر معانيه. لذلك، يرى ابن رشد أن تفصيل دلالات الأسماء تتنزل من هذا العلم منزلة موضوع الصناعة من الصناعة. وهذه الأسماء هي التي تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة، مثل اسم «الموجود» الذي يقال على الجوهر أولاً وعلى بقية المقولات العرضية ثانياً. لذلك يعتبر ابن رشد أن النظر الدلالي في دراسة موضوع علم ما بعد الطبيعة يجب أن يفرد بالقول ويتقدم النظر فيه على جميع مطالب

---

(١) ابن رشد، مقالة الجيم من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. «فنقول إنه من المعلوم بنفسه أن ها هنا علماً ينظر في الموجود بما هو موجود وفي الأعراض الذاتية للموجود بما هو موجود» ص ٢٩٨.

علم ما بعد الطبيعة، خصوصاً النظر الجدلي أو الإشكالي لهذا الموضوع الذي يهتم أساساً بعرض الأقاويل المتناقضة بصدد «الموجود بما هو موجود» [1]. فإذا كانت للمقولات هذه الأهمية القصوى في تأسيس العلم وبناء الفعل الفلسفي الحق، فإنه يتعذر علينا في الوقت الراهن أن نقول قولاً أو ننجز بحثاً في الفلسفة الرشدية أو في أية فلسفة أخرى ذات منحى مشائي بمعزل عن مبحث المقولات ولواحقه الذاتية، مادامت المقولات قامت بدور كبير في البناء الفلسفي لابن رشد منطقياً كان أو طبيعياً أو متافيزيقياً.

(١) ابن رشد، مقالة الدال من تفسير ما بعد الطبيعة، م. ن. « غرضه في هذه المقالة أن يفصل دلالات الأسماء على المعاني التي ينظر فيها في هذا العلم، وهي التي تتنزل منه منزلة موضوع الصناعة من الصناعة. وهذه الأسماء هي التي تقال بالنسبة إلى شيء واحد بجهات مختلفة، ولذلك جعل النظر في شرح هذه الأسماء جزءا من هذا العلم... فالنظر ها هنا في الأسماء هو من جنس النظر في أصناف الموضوع الذي ينظر فيه صاحب العلم. وما هذا شأنه، فينبغي أن يفرد بالقول وأن يتقدم النظر فيه على جميع المطالب التي في ذلك العلم» ص ٤٧٥.


أ. علاء الدين شوقي
www.lisanarb.com

المصادر والمراجع

- ابن رشد، أبو الوليد

– تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار الشرق، بيروت، ١٩٨٦.

– تلخيص الآثار العلوية، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد علال سيناصر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤.

– تلخيص السفسطة، تحقيق سليم سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٩٧٣.

– تلخيص السماء والعالم، تحقيق جمال الدين العلوي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ١٩٨٤.

– تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم، مراجعة بتروورث، هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢.

– تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الجدل، تحقيق وتعليق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

– تلخيص كتاب الجدل، تحقيق وتقديم وتعليق تشارلس بتروورث، شارك في التحقيق عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٩.

– تلخيص كتاب العبارة، تحقيق محمود قاسم، راجعه وأكمله تشارلس بتروورث وأحمد عبد المجيد هريدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١.

– تلخيص كتاب العبارة، تحقيق جيرار جهامي، ضمن ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، دار الفكر اللبناني، ط.١، ١٩٩٢، المجلد الثالث.

– تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣.

–

- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.
- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق موريس بويج، دار القلم، بيروت، ١٩٨٦.
- تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد ل. عبري، المكتبة العربية والمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤.
- تلخيص الكون والفساد، تحقيق جمال الدين العلوي، تصدير محمد الصباحي، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٥.
- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق عثمان أمين، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، ١٩٥٨.
- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط.٢، ١٩٨٧.
- جوامع السماع الطبيعي، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الإسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، ١٩٨٣.
- رسالة الآثار العلوية، تقديم وضبط وتعليق رفيق العجم وجيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط.١، ١٩٩٤.
- شرح كتاب البرهان، تحقيق عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي، الكويت، ط.١، ١٩٨٤.
- مقالات في المنطق والعلم الطبيعي، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٣.
- المختصر في المنطق، تحقيق تشارلس بترورث، غير منشور.

• أرسطو

- الطبيعة، ترجمة إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج.١، ١٩٨٤.
- منطق أرسطو، في ثلاثة أجزاء، ترجمة عربية قديمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ودار القلم، بيروت، ط.١، ١٩٨٠.

•

- ابن عدي، يحيى
  - مقالات فلسفية، ضمن مقالات يحيى بن عدي الفلسفية، دراسة وتحقيق سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٨.
- التوحيدي، أبو حيان
  - الإمتاع والمؤانسة، الجزء الأول، صححه وضبطه أحمد أمين وأحمد الزين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٩.
- الغزالي، أبو حامد
  - معيار العلم، شرحه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.١، ١٩٩٠.
  - القسطاس المستقيم، أعاد تحقيقه فيكتور شلحت، دار المشرق، بيروت، ط.٢، ١٩٨٣.
  - المستصفى في علم الأصول، شرح محب الله بن عبد الشكور، ج١، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
  - محك النظر في المنطق، ضبطه وصححه محمد بدر الدين النفساني، دار النهضة الحديثة، بيروت، ١٩٦٦.
- الفارابي، أبو نصر
  - إحصاء العلوم، قدّم له وشرحه وبوّبه الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ط.١، ١٩٩٦.
  - التوطئة، الفصول الخمسة، الإيساغوجي، المقولات، العبارة، ضمن المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٥.
  - رسالة في مسائل متفرقة، نشره حيدر آباد، ط.١، مجلس دائرة المعار ف، الهند، ١٣٤٤هـ.
  - رسالتان فلسفيتان، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط.١، بيروت، ١٩٨٧.
  - شرح صدر المقالة الأولى وصدر المقالة الخامسة من كتاب الأصول لأقليدس،

تقديم وتحقيق وتعليق: محمد قشيقش، المراجعة العامة: أحمد العلمي حمدان، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، ع.٤، مركز الدراسات الرشدية، فاس، أكتوبر، ٢٠٠٣.

- كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٦٩.
- كتاب في المنطق، العبارة، تحقيق محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

- فورفوروس
  - إيساغوجي، ترجمة أبي عثمان الدمشقي، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن منطق أرسطو، الجزء الثالث، وكالة المطبوعات، الكويت، ودار القلم، بيروت، ط.١، ١٩٨٠.

- Ammnous
  - On Aristotel categories, tra. By S. Marc Cohem & Gareth B. Matthewes, Duckworth.
  - Prolégomènes aux attributions d'Aristote, dans Aristote, les attributions, tra. Et annot, Y. Peletier, les belles lettres, Paris, 1983.
- Aristote
  - La Métaphysique, tra. Jules Barthelemy-Saint-Hilaire, revue et annotée Parul Mathias, introduction Jean-Louis Poirier, Agora, 1991.
  - Les attributions, tra. Et annot. Y. Pelletier, les belles lettres, Paris, 1983.
  - Organon, I, les Catégories, tra. J. Tricot, vrin, paris.
  - Organon, V, les Topiques, tra. et notes J. Tricot, vrin, Paris, 1997.
  - Organon, VI, les Réfutations Sophistiques, tra. et notes J. Tricot, vrin, Paris, 1995.
-

- Averroes
    - L'intelligence et la pensée, Grand commentaire du de Anima, livre III, tra. Intr. Et notes, Alain De Libera, Flammarion, 1998.
    - Averroes' de Substantia Orbis, translation and commentary by Arthur Hyman, Cambridge, Massachsetts and Jerusalem, 1986.
- Heiddeguer, Martin
    - Introduction à la métaphysique, tra. Gilbert Kham, Gallimard, 1967.

المراجع:

- آلوزاد، محمة إبراهيم
    - القول الإنسي لابن باجة، مطبعة الأندلس، الدار البيضاء، ١٩٩٤.
- الألوسي، حسام محيي الدين
    - فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٥.
- الجابري، محمد عابد
    - بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، ط.٢، ١٩٩١.
- الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف
    - الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، بدون تاريخ.
- زيادة، معن
    - الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، دراسة في فلسفة ابن باجة الأندلسي، دار إقرأ، ط.٢، ١٩٩٦.
- طه، عبد الرحمن
    - المنطق والنحو الصوري، دار الطليعة، بيروت، ط.١، ١٩٨٣.
    - «لغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، ضمن ابن رشد

ومدرسته في الغرب الإسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٩.

- العبيدي، حسن مجيد
  - العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد، دار الطليعة، ط.١، بيروت، ١٩٩٥.
- العلوي، جمال الدين
  - المتن الرشدي، مدخل لقراءة جديدة، توبقال، ط.١، الدار البيضاء، ١٩٨٦.
- قسوم، عبد الرزاق
  - مفهوم الزمان في فلسفة أبي الوليد بن رشد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٦.
- لعمول، عبد العزيز
  - «مشكلة المكان في فلسفة ابن رشد» مجلة فكر ونقد، عدد ١٣، نوفمبر ١٩٩٨.
- مرسلي، محمد
  - الجوهر عند أرسطو، ضمن دراسات في تاريخ العلوم والابستمولوجيا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٩٦.
- المصباحي، محمد
  - تحولات في تاريخ الوجود والعقل، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٥.
  - دلالات وإشكالات، منشورات عكاظ، ط.١، ١٩٨٨.
  - الوحدة والوجود عند ابن رشد، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، ط.١، ٢٠٠٢.
  - الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، دار الطليعة، ط.١، بيروت، ١٩٩٨.

- AL-Jabiri, Ali Hussein, la logique des catégoties entre le texte

aristotélicien et l'apport arabe, dans Actualité d'Averroès, colloque du huitième centenaire, Carthage, 16-21 février, 1998.

- Annick, Jaulin, Aristote, La Métaphysique, 1ème édi. Puf, 1999.
- Aubenque, P., le Problème de l'être chez Aristote, Puf, 3ème édi. 1997.
- Benveniste, E., Catégories de pensée et catégories de langue, dans Problèmes de linguistique générale, Gallimard, 1966.
- Blanche, Robert, la logique et son histoire d'Aristote à Russel, Armand Colin, Paris, 1970.
- Brentano, Fanz., De la diversité des acceptions de l'être d'après Aristote, tra. Pascal David, Vrin, paris, 1992.
- Caujolle-zaslawsky, Françoise., Les Relatifs dans les catégories, sous la direction de Pierres Aubenque, avec le concours du CNRS, Vrin, Paris, 1980.
- Concepts et catégories dans la pensée antique, sous la direction de Pierre Aubenque, avec le concours du CNRS, Vrin, Paris, 1980.
- Cossuta, Frédéric., Eléments pour la lecture des textes philosophiques, Bordas, Paris, 1989.
- Elamrani jamal, Abdelali., Logique aristotélicienne et grammaire arabe, étude et documents, Vrin, Paris, 1983.
- Gardies, Jean-Louis., Essai sur la logique des modalités, philosophie d'aujourdui, presse universitaire de France, 1ére édi. 1979.
- Georr, Khalil., Les catégories d'Aristote dans leurs versions Syro-Arabes, Beyrouth, 1948.
- Gilson, Etienne., l'être et l'essence, Vrin 3éme édition, 2000.
- Hamelin, O., Le système d'Aristote, Alcan-Presses universitaires, 1976.
- Heiddeguer, Martin., Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, tra. Florent Gaboriau, Gallimard, 1970.
- Hofeman, Philipe., les catégories: Où et Quant chez, Aristote et

Simplicius, dans Concepts et catégories dans la pensée antique, sous la direction de Pierre Aubenque, avec le concours du CNRS, Vrin, Paris, 1980.

- Lalande, André., Vocabulaire technique et critique de la philosophie, vol.1 et 2, Puf, 1991.
- Languages et philosophie, Hommage à Jean Jolivet, édité par A. de Libera, A. Elamrani-Kamal, A. Galonnier, Vrin, Paris, 1997.
- Le Blond, J.M., Logique et méthode chez Aristote, 3éme. Edi. Vrin, Paris, 1973.
- Madkhour, Ibrahim., l'Organon d'Aristote dans le monde Arabe, 2éme édi. Vrin, 1969.
- Maldieny, Henri., Aîtres de la langue et demeures de la pensée, édi. L'âge d'Homme, Lausanne, Suisse, 1975.
- Naming, Necessity and Natural Kinds, edited by Stephen P. Schwartz, Cornell University 1977.
- Narcy, Michel., Qu'est-ce qu'une figure, une difficulté de la doctrine Aristotélienne de la qualité, dans Concepts et catégories dans la pensée antique, sous la direction de Pierre Aubenque, avec le concours du CNRS, Vrin, Paris, 1980.
- O'brien, Denis, Aristote: Quantité et contariété, une étude de l'école d'oxford, dans Concepts et catégories dans la pensée antique, sous la direction de Pierre Aubenque, avec le concours du CNRS, Vrin, Parin, 1980.
- Taha, Abderrahmane., language et philosopie: Essai sur les structures linguistiques de l'ontologie, publications de la Faculté des lettres et des Sciences Humaines, Janvier, 1979.
- Veuillemin, Jules., de la logique à la théologie, cinque études sur Aristote, Flammarion, Paris, 1967.

فهرس الأعلام

(أ)

فهرس الكتب

(ل)

(م)

فهرس الألفاظ الاصطلاحية

(أ)

(ت)

(ن)

(و)

فهرس المحتويات



لم يحظ «مبحث المقولات» عند أرسطو أو لدى فلاسفة الإسلام كغيره من المباحث الأخرى، منطقية كانت أو طبيعية أو إلهية... بالبحث والدراسة، رغم أهميته القصوى في تأسيس العلم، وبناء القول الفلسفي الحق، وحلِّ مجموعة من الشكوك كانت محطَّ سجال بين النظار.

وعليه، يتعذر اليوم إنجاز بحث أو دراسة أقرب إلى الدقة والموضوعية حول فلسفة ابن رشد أو أية فلسفة أخرى ذات منحى مشائي دون استحضار مبحث المقولات.

المؤلف

عبد العزيز لعمول ـ المغرب.

- أستاذ الفلسفة (في المغرب)
- عضو مركز الدراسات الرشدية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس.
- عضو مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية.
- مهتم بالمنطق والفلسفة الإسلامية والتحقيق.

من أعماله:

- *تعليق ابن باجة على كتاب المقولات للفارابي*، تحقيق محمد ألوزاد، حواشي عبد العزيز لعمول، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، العدد ٣، مركز الدراسات الرشدية، مطبعة الأفق، فاس، ط.١، يناير ٢٠٠٢.
- *ارتياض في كتاب التحليل لأبي بكر بن باجة*، تحقيق مشترك، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، العدد ٧، مركز الدراسات الرشدية، مطبعة أنفو- برانت، فاس، ط. ١، يوليوز ٢٠٠٦.
- *تعاليق ابن باجة على كتاب العبارة للفارابي*، تقديم وتحقيق، أحمد العلمي حمدان، عبد العزيز لعمول، محمد قشيقش، دفاتر مجموعة البحث في الفلسفة الإسلامية، العدد ٧، مركز الدراسات الرشدية، مطبعة سيباما، فاس، السنة الجامعية ٢٠١٤ - ٢٠١٥.

المقالات:

- مشكلة ا لمكان في فلسفة ابن رشد، مجلة فكر ونقد، عدد ١٣، نوفمبر، ١٩٩٨، المغرب.
- في منزلة كتاب المقولات لأرسطو عند الشراح والدارسين، مدارات فلسفية، مجلة الجمعية الفلسفية المغربية، العدد ١٤، ٢٠٠٦.

ISBN 978-614-432-312-0

9 786144 323120